La Vie Spirituelle

III

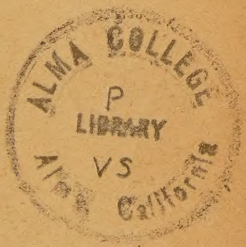
1920-1921

2e ANNÉE — Tome III

La Vie Spirituelle

Ascétique et Mystique

OCTOBRE 1920 - MARS 1921



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

41861

V.3
1920/
21

N° 13. 10 OCTOBRE 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La Perfection chrétienne

La vie éternelle commencée

Comment parler sans l'amoindrir de la perfection chrétienne, de sa nature et de ses conditions? Comment s'élever à l'intelligence de la parole du Maître : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* ? (1) » Si nous le demandons à l'apôtre saint Jean, il nous répond par les termes mêmes de Jésus, qu'il nous rapporte : La vie chrétienne et surtout la perfection chrétienne, c'est la vie éternelle commencée.

Notre-Seigneur dit en effet à plusieurs reprises dans le quatrième évangile : « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle* (2), non seulement il l'aura plus tard s'il persévère, mais déjà en un sens il l'a, car la vie de la grâce, dès ici-bas, est le commencement de la vie de l'éternité, *inchoatio vitae aeternae*, dit plusieurs fois saint Thomas (3). Et

(1) *Matth.*, v, 48.

(2) *Joan.*, III, 36 ; v, 24, 39 ; VI, 40, 47. Voir aussi VI, 55 s. et le *Commentaire de S. Thomas sur l'Evangile de S. Jean* à ces passages.

(3) S. THOMAS, II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 3, ad 2^{um} : « gratia nihil aliud est

de même que le germe végétal ne peut se définir que par la plante qui sortira de lui, ou l'aurore que par le jour qu'elle annonce, ainsi la vie de la grâce ne se peut concevoir qu'en considérant d'abord celle de la gloire dont elle est le germe (*gratia est semen gloriae*). Pour la même raison, on ne peut déterminer ce qu'est la perfection chrétienne, sans parler tout d'abord de la vie éternelle, dont elle est le prélude.

C'est ce que nous ferons dans la première partie de cet article. Dans la seconde, nous verrons comment la vie de la grâce ici-bas est la même en son fond que la vie du ciel, la même aussi par la charité, qui ne cessera jamais, et comment elle en diffère par la foi et l'espérance, qui doivent disparaître pour faire place à la possession définitive de Dieu par la vision.

Dans les articles suivants, nous étudierons, en suivant saint Thomas, en quoi consiste principalement, ici-bas, la perfection chrétienne proprement dite, quels sont ses rapports avec les vertus et les dons d'une part, avec les préceptes et les conseils d'autre part ; nous verrons ainsi tout ce qu'elle requiert.

La vie éternelle dans son dernier épanouissement

« La vie éternelle, dit Notre-Seigneur à son Père, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (1). » Ce que saint Jean nous explique en disant : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables,

quam quaedam *inchoatio gloriae* in nobis ». Item I^{a} II^{ae}, q. 69, a. 2, et *de Veritate*, q. 14, a. 2.

(1) *Joan.*, XVII, 3.

parce que *nous le verrons tel qu'il est* (1). » Saint Paul ajoute : « Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors *nous le verrons face à face* ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu (2). » Nous verrons face à face, c'est-à-dire immédiatement, tel qu'il est en lui-même ce Dieu « *qui habite une lumière inaccessible* » (3) à toute connaissance naturelle créée et créable.

L'Église nous enseigne expressément que « les âmes des bienheureux au ciel ont de l'essence divine une vision intuitive et faciale, sans l'intermédiaire d'aucune créature préalablement connue : la divine essence se montre immédiatement à découvert, dans une parfaite clarté ; ces âmes bienheureuses en jouissent incessamment et pour toujours ; telle est la vie éternelle (4), à laquelle doit nous élever « la lumière de gloire » (5).

Nous sommes donc appelés à voir Dieu, non pas seulement par le reflet de ses perfections dans les créatures sensibles ou par son rayonnement merveilleux dans le monde des esprits purs, mais à le voir sans intermédiaire aucun ; mieux même que nous ne voyons ici-bas avec nos yeux de chair les personnes avec qui nous parlons, car Dieu étant tout spirituel sera intimement présent dans notre intelligence, qu'il éclairera en lui donnant la force de supporter son éclatante splendeur (6). Entre Lui et nous, il n'y aura même pas l'intermédiaire d'une idée, car *aucune idée créée* ne pourrait représenter tel qu'il est en soi l'Être même, Acte pur infiniment parfait, Pensée incréée éternellement subsistante, Lumière de vie et source de toute vérité (7). Et nous ne pourrons exprimer notre

(1) I *Joan.*, III, 2.
(2) I *Cor.*, XIII, 12.
(3) I *Tim.*, VI, 16.
(4) DENZINGER, *Enchiridion*, p. 530.
(5) *Ibid.*, n. 475.
(6) S. THOMAS, I^a, q. 12, a. 5.
(7) I^a, q. 12, a. 2.

contemplation par aucune parole, même par *aucun verbe intérieur* ; cette contemplation, supérieure à toute idée finie, nous absorbera en quelque sorte en Dieu, et restera ineffable, comme nous perdons, dès ici-bas, le don de la parole, lorsque le sublime nous ravit. La Déité telle qu'elle est en soi ne peut être exprimée que par *la parole consubstantielle*, qui est le Verbe incréé, « resplendissement de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de sa bonté » (1).

Cette vision de Dieu face à face l'emporte infiniment par son objet, non seulement sur la plus sublime philosophie, mais sur la plus haute connaissance naturelle des anges. Nous sommes appelés à voir toutes les perfections divines unies, identifiées dans leur source commune, *la Déité* ; à saisir comment la Miséricorde la plus tendre et la Justice la plus inflexible procèdent d'un seul et même Amour infiniment généreux et infiniment saint, Amour du souverain Bien, qui veut se communiquer le plus possible, mais qui a un droit imprescriptible à être aimé par-dessus tout, et qui unit admirablement ainsi Justice et Miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu (2). Nous sommes appelés à voir comment cet Amour, même en son bon plaisir le plus libre, s'identifie avec la pure Sagesse, comment rien en lui qui ne soit sage, et rien dans la Sagesse qui ne se convertisse en amour ; à voir comment cet Amour s'identifie avec le souverain Bien aimé de toute éternité, comment la divine Sagesse s'identifie avec la Vérité première toujours connue, comment toutes ces perfections s'harmonisent et ne font qu'un dans l'essence même de Celui qui est.

Nous sommes appelés à contempler la vie intime de Dieu, la Déité même, pureté et sainteté absolues, à perdre notre regard en son infinie fécondité s'épanouissant en trois Personnes divines, à voir l'éternelle génération du

(1) *Sagesse*, VII, 26.
(2) S. THOMAS, I^a, q. 21, a. 4.

Verbe, « splendeur du Père, et figure de sa substance », à regarder dans un ravissement sans fin l'ineffable spiration du Saint-Esprit, ce torrent de flamme spirituelle, terme de l'amour commun du Père et du Fils, lien qui les unit éternellement dans la plus absolue diffusion d'eux-mêmes.

Qui peut dire l'amour et la joie que fera naître en nous cette vision? Si déjà nous sommes enchantés par le reflet des perfections divines participées par les créatures, par les féeries du monde sensible, par les harmonies des sons et des couleurs, par l'azur d'un ciel très pur sur une mer ensoleillée, qui nous fait penser à l'océan tranquille de l'Être et à la lumière infinie de la divine Sagesse ; si nous sommes émerveillés plus encore par les splendeurs du monde des âmes que nous révèle la vie des saints, que sera-ce lorsque nous verrons Dieu, cet éclair éternellement subsistant de sagesse et d'amour, d'où procède toute la vie de la création ? Nous parlons d'un éclair de génie pour désigner une illumination soudaine de l'esprit, que dire de la lumière incréée de Dieu ? Elle ne reste cachée pour nous, qu'à cause de sa trop grande splendeur, comme l'éclat trop fort du soleil semble ténèbre à l'œil impuissant de l'oiseau de nuit.

La joie qui naîtra d'une pareille vision sera celle d'un amour de Dieu si fort, si absolu, que rien ne pourra jamais le détruire, ni même l'amoindrir. *Cet amour* suivra nécessairement la vision béatifique du Souverain Bien, il *sera aussi spontané que possible, mais il ne sera plus libre*. Le Bien infini, en se présentant ainsi à nous, assouvira notre soif insatiable de bonheur, comblera notre puissance d'aimer, « qui adhérera nécessairement à Lui » (1). Notre volonté, de par sa nature même, se portera vers Lui de toute son inclination et de tout son poids ; il ne lui restera plus aucune énergie disponible pour suspendre son acte, qui lui sera en quelque sorte ravi par

(1) S. Thomas, I^a, q. 82, a. 2.

l'attrait infini de Dieu vu face à face. A l'égard de tout bien fini notre volonté reste libre, elle peut même se rendre ou ne pas se rendre à l'attrait et à la loi de Dieu, tant que nous ne voyons pas immédiatement son infinie bonté ; mais lorsque sa gloire nous apparaîtra, alors nos désirs seront assouvis, et nous ne pourrons plus ne pas répondre à son amour : « *satiabor cum apparuerit gloria tua* » (Ps. XVI, 15.)

Cet amour sera fait d'admiration, de respect, de reconnaissance, mais surtout d'amitié, avec une simplicité et une profondeur d'intimité, qu'aucune affection humaine ne peut avoir. Amour par lequel nous nous réjouirons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux, amour par lequel nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de sa gloire, qui rayonnera en nous et par nous.

Telle doit être la vie éternelle, en union avec tous ceux qui seront morts dans la charité, surtout avec ceux que nous aurons aimés dans le Seigneur.

La vie éternelle consiste donc à connaître Dieu comme il se connaît, et à l'aimer comme il s'aime. Mais si nous allons plus au fond, nous voyons que cette connaissance et cet amour divins ne seront possibles, que si Dieu nous *déifie* en quelque sorte dans notre âme même. Déjà dans l'ordre naturel, l'homme n'est capable de connaissance intellectuelle et d'un amour éclairé supérieur à l'amour sensible, que parce qu'il a une âme spirituelle ; — de même, nous ne serons capables d'une connaissance divine et d'un amour surnaturel que si nous avons reçu une *participation de la nature même de Dieu*, de la *Déité* ; que si notre âme, principe de notre intelligence et de notre volonté, a été en un sens déifiée ou transformée en Dieu, comme le fer, plongé dans le feu, se transforme pour ainsi dire en feu, sans cesser d'être du fer. Les bienheureux au ciel ne peuvent participer aux opérations proprement divines, que parce qu'ils participent à la nature divine, principe de ces opérations, que parce qu'ils ont reçu de

Dieu cette nature, un peu comme un fils ici-bas reçoit sa nature de son père.

De toute éternité, Dieu le Père engendre nécessairement un Fils égal à lui, le Verbe ; il lui communique toute sa nature sans la diviser, ni la multiplier ; il lui donne d'être « *Dieu de Dieu, Lumière de Lumière* » ; et par pure bonté, gratuitement, il a voulu avoir dans le temps d'autres fils, fils adoptifs, selon une filiation non pas seulement morale et figurée mais très réelle, qui nous fait vraiment participer à la nature divine, à sa vie intime. « Cette filiation adoptive, dit saint Thomas, est ainsi réellement une similitude participée de la filiation éternelle du Verbe » (1). « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés *enfants de Dieu*, et que nous le soyons en effet ! (2) » Nous sommes « *nés de Dieu* » (3), « *participants de la nature divine* », ajoute saint Pierre (4). « Car ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a aussi *prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères* » (5).

Telle est l'essence de la gloire, que Dieu réserve à ses enfants : « ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment » (6).

Les élus sont vraiment de la famille de Dieu, ils entrent au ciel dans le cycle de la Trinité sainte, qui habite en eux. Le Père en eux engendre son Verbe, le Père et le Fils en eux spirent l'Amour. La charité les assimile au Saint-Esprit, la vision béatifique les rend semblables au Verbe, qui les assimile au Père dont il est l'image. En chacun d'eux la Trinité connue et aimée habite comme en un

(1) S. Thomas, III^a, q. 3, a. 8, et in *Ep. ad Rom.*, viii, 29.
(2) I *Joan.*, iii, 1.
(3) *Joan.*, i, 13.
(4) II *Petr.*, i, 4.
(5) *Rom.*, viii, 29.
(6) I *Cor.*, ii, 9.

tabernacle vivant, et plus encore ils sont en Elle, au sommet de l'Être, de la Pensée et de l'Amour.

Tel est le but de toute la vie chrétienne, de tout progrès spirituel; il ne s'agit plus ici de nos intérêts terrestres, ni de chercher à développer notre personnalité (pauvre formule, sottement répétée par bien des chrétiens oublieux de la vraie grandeur de leur vocation); la Révélation nous dit que c'est infiniment plus haut qu'il faut tendre : Dieu a prédestiné ses élus à devenir conformes à l'image de son Fils. Cette doctrine, le monde, dans sa sagesse, la repousse; ses philosophes refusent de l'entendre; alors le Seigneur appelle les humbles, les pauvres, les infirmes (1), à participer aux richesses de sa gloire : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, dit Jésus, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages, et les avez révélées aux petits (2). »

*
* *

La vie éternelle commencée

Comment atteindre une fin si haute? Le progrès spirituel ne peut y tendre, que parce qu'il suppose en nous *le germe de la gloire*, c'est-à-dire, une *vie surnaturelle identique en son fond avec la vie éternelle*. Le germe contenu dans le gland ne pourrait pas devenir un chêne s'il n'était pas de même nature que lui, s'il ne contenait pas à l'état latent la même vie; le petit enfant ne pourrait devenir un homme s'il n'avait pas une âme raisonnable, si la raison ne sommeillait pas en lui. De même le chrétien de la terre ne pourrait devenir un bienheureux du ciel s'il n'avait reçu déjà la vie divine.

(1) *Luc.*, XIV, 21 : « Le Père de famille irrité dit alors à son serviteur : Va vite dans les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux. »
(2) *Matth.*, XI, 25.

Si nous voulons bien connaître la nature du germe contenu dans le gland, il faut la considérer à son état parfait dans le chêne pleinement développé. De même si nous voulons connaître ce qu'est la vie de la grâce, il faut la contempler dans son épanouissement suprême, dans la gloire qui est sa consommation.

Au fond c'est la même vie surnaturelle, la même charité, avec deux différences : Dieu ici-bas n'est connu que dans l'obscurité de la foi, non dans la clarté de la vision ; de plus nous espérons posséder Dieu d'une façon inamissible, mais tant que nous sommes sur la terre nous pouvons le perdre par notre faute.

Malgré ces deux différences, c'est la même vie. Notre-Seigneur le dit à la Samaritaine : « Si vous connaissiez le don de Dieu... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif ; au contraire l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source jaillissant jusqu'à la vie éternelle (1). » Dans le temple, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine (2). » Il disait cela, ajoute saint Jean, de l'Esprit, que devaient recevoir ceux qui croient en lui. A plusieurs reprises Jésus répète, nous l'avons noté plus haut : « Celui qui croit en moi, a la vie éternelle (3) », « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (4). » « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car voyez, le royaume de Dieu est au milieu de vous » ou « au dedans de vous » (5). Il est là caché, comme le grain de sénevé, comme le fer-

(1) *Joan.*, IV, 10-14.
(2) *Joan.*, VII, 37.
(3) *Joan.*, III, 36 ; VI, 40, 47.
(4) *Joan.*, VI, 55.
(5) *Luc*, XVII, 20 s.

ment qui fera lever toute la pâte, comme le trésor enfoui dans un champ.

Et comment connaissons-nous que nous avons déjà reçu cette vie qui doit durer toujours ? Saint Jean nous l'explique longuement (1) : « Nous savons, dit l'Apôtre, que *nous avons passé de la mort à la vie*, si nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez que l'homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui (2). » — « Je vous ai écrit ces choses, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu (3). »

Et en effet, Jésus l'a dit dans la prière sacerdotale : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé Jésus-Christ (4). » Cette connaissance commence déjà par la foi surnaturelle, et, par la foi vive ou vivifiée par la charité, Jésus « demeure en nous et nous en lui » (5) ; ce que saint Jean explique lui-même en disant : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils, a la vie ; qui n'a pas le Fils, n'a pas la vie (6). »

S'il en est ainsi, que devient la mort pour le vrai chrétien ? Un passage de la vie surnaturelle encore imparfaite à la plénitude de cette vie ; c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de Jésus : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque gardera ma parole, *ne verra jamais la mort* ». Stupéfaits, les Juifs lui répliquent : « Nous voyons maintenant qu'un démon est en toi : Abraham est mort, les prophètes aussi, et toi, tu dis : quiconque gar-

(1) Ce point est bien mis en lumière dans la belle étude exégétique du P. J.-B. Frey, S. Sp. : *Le Concept de « Vie » dans S. Jean*, récemment parue dans la revue *Biblica*, 1920, p. 38-58, 213-239.

(2) I *Joan.*, III, 14 s.

(3) I *Joan.*, V, 13.

(4) *Joan.*, XVII, 3.

(5) *Joan.*, XV, 4 ; XVII, 26.

(6) I *Joan.*, V, 11 s.

dera ma parole ne goûtera jamais la mort !... Qui prétends-tu être ? (1) » — Au tombeau de Lazare, Jésus dit de même : « Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et *quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais* (2). Et encore aux Juifs : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et *qu'on ne meure point* (3). »

La liturgie dit de même dans la Préface des morts : *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur* (4).

La grâce sanctifiante, reçue dans l'essence de notre âme, est donc, de sa nature, impérissable, elle doit durer toujours et s'épanouir en vie éternelle (5). De même parmi les vertus théologales, il en est une, la charité, qui ne doit pas disparaître non plus. « La charité ne passera jamais, dit saint Paul... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande des trois c'est la charité (6). » Bien plus, il y a des saints ici-bas qui ont un degré de charité plus élevé que certains bienheureux dans le ciel, sans avoir pourtant autant de continuité dans l'acte d'amour ; saint Jean sur la terre avait un degré de charité supérieur à celui que possède dans la béatitude l'âme d'un petit enfant mort sitôt après son baptême (7).

(1) *Joan.*, VIII, 51-53.

(2) *Joan.*, XI, 25-26. La traduction donnée de la fin de ce texte est celle qu'exige le texte grec ; voir aussi Jean, IV, 14, VIII, 51 s., X, 28, XIII, 8.

(3) *Joan.*, VI, 49 s., 59.

(4) « Pour vos fidèles, Seigneur, la vie est changée, non pas perdue. »

(5) Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, disp. IV, dub. VI, n. 107, 109 ; dub. VII, n. 141 : la grâce sanctifiante est le même *habitus*, qui recevant sa perfection dernière s'appelle *gloire* ou *grâce consommée*.

(6) I *Cor.*, XIII, 8, 13, et S. Thomas, I^{a} II^{æ}, q. 67, a. 6 : La charité diffère de la foi et de l'espérance en ce qu'elle n'implique pas d'imperfection et elle peut aimer Dieu soit dans l'obscurité de la foi, soit dans la clarté de la vision.

(7) Comme le montrent les Salmanticenses, *de Charitate*, disp. VII, dub. IV, n° 66, les théologiens admettent communément que la charité d'un juste vivant ici-bas peut être égale à celle d'un bienheureux

Les dons du Saint-Esprit subsistent eux aussi au ciel (I^a II^{ae} 68, 6). C'est donc bien la même vie.

Sans doute, nous n'atteignons pas Dieu dans la clarté de la vision, mais c'est bien Lui-même qu'atteint notre foi, c'est à la Vérité incréée révélatrice que nous fait adhérer la grâce de la foi, c'est à la parole même de Dieu que nous croyons, non à celle de saint Pierre ou de saint Paul (1), et cette parole nous révèle « les profondeurs de Dieu » (2). Notre foi est ainsi « la substance (ou le principe, le germe) des choses que nous espérons » (3) et que nous contemplerons au ciel. Cette foi, malgré son obscurité, dépasse infiniment les intuitions naturelles les plus géniales, et même la connaissance naturelle la plus sublime de l'ange le plus élevé. « Quand nous-mêmes, dit saint Paul, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que je vous ai annoncé, qu'il soit anathème (4). »

Sans doute, tant que l'espérance n'a pas fait place à la possession définitive de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce et de la charité peut se perdre, mais uniquement parce nous-mêmes pouvons défaillir et lui manquer. La grâce sanctifiante, considérée en elle-même, et la charité, qui est en nous, sont de soi absolument incorruptibles, comme une eau vive qui se conserverait toujours pure, si le vase qui la contient ne venait à se briser. « C'est Dieu qui a fait briller la lumière dans nos cœurs..., mais nous por-

du ciel. La raison en est que la charité de chaque bienheureux dans la patrie a un degré déterminé, au-delà duquel elle n'augmente plus. Or ce degré peut être atteint et même dépassé par une âme juste dès ici-bas. Et il est certain que la sainte Vierge, lorsqu'elle était encore sur la terre, avait une charité qui dépassait de beaucoup celle de toute âme béatifiée et celle des anges bienheureux.

Mais la charité qu'un adulte possède ici-bas est toujours inférieure à celle que lui-même aura dans la patrie, où rien n'arrêtera plus l'élan de son amour. Cf. I^a, q. 117, a. 2, ad 3.

(1) I *Thess.*, II, 13.
(2) I *Cor.*, II, 10.
(3) *Hebr.*, XI, 1.
(4) *Gal.*, I, 8.

tons ce trésor dans des vases de terre, afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous (1). » Nous pouvons, hélas ! perdre la charité à cause de la versatilité de notre libre arbitre ; mais, quoi qu'il en soit de notre fragilité, à le considérer en lui-même, « l'amour de charité est fort comme la mort, son zèle est inflexible comme l'enfer, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Celui qui est. Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger (2). » C'est lui qui tous les jours arrache des âmes au démon, aux séductions du monde, c'est lui qui a triomphé des persécutions, des pires supplices ; et si nous-mêmes nous nous laissons pénétrer par lui, nous sommes invincibles.

C'est bien le même amour de charité que celui qui subsiste au ciel ; il suppose que nous sommes « *nés de Dieu* et non du sang, ni de la volonté de l'homme » (3), que nous sommes, non pas seulement les serviteurs de Dieu, mais ses enfants et ses amis, selon une filiation adoptive, mais réelle comme la grâce, qui est autrement réelle que la chair, puisqu'elle nous est donnée pour durer toujours.

Ne saisissons-nous pas maintenant pourquoi la révélation nous enseigne que la Sainte Trinité habite en toute âme en état de grâce, comme dans un temple où elle est connue et aimée ? Il est bien sûr qu'au ciel toute la Trinité habite dans l'âme des bienheureux comme dans un tabernacle vivant où elle ne cesse d'être glorifiée. Mais si la vie de la grâce et de la charité est la même en son fond que celle du ciel, il faut dire, comme la Révélation nous l'enseigne, que dès maintenant la Sainte Trinité habite dans les âmes justes : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure (4). »

(1) II *Cor.*, IV, 6 s.
(2) *Cant.*, VIII, 6.
(3) *Joan.*, I, 13.
(4) *Joan.*, XIV, 23.

« Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui (1). » « Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité sera venu, ajoute Notre-Seigneur, il vous guidera en toute vérité (2). » « Ne savez-vous pas, dit saint Paul aux Corinthiens, que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? (3). » « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ? (4) » « Nous sommes, nous, le temple du Dieu vivant (5). »

Cette habitation de la Sainte Trinité en nous est appropriée au Saint-Esprit, parce que la charité, qui restera au ciel, nous assimile plus particulièrement à l'Esprit d'Amour, tandis que la foi, qui sera remplacée par la vision, ne nous assimile encore qu'imparfaitement au Verbe, figure du Père et splendeur de sa substance. La Sainte Trinité n'en est pas moins tout entière en nous, comme la vie de notre vie, l'âme de notre âme ; parfois elle se fait sentir à nous, surtout par le don de sagesse (6), et nous dispose ainsi, dans l'obscurité de la foi, à la vie bienheureuse.

(1) I *Joan.*, IV, 16.
(2) *Joan.*, XVI, 13.
(3) I *Cor.*, III, 16 s.
(4) I *Cor.*, VI, 19.
(5) II *Cor.*, VI, 16.

(6) Cf. S. THOMAS, I^a, q. 43, a. 3 : « Dieu est en toutes choses, par son essence, sa puissance, sa présence, *comme la cause* dans les effets qui participent à sa perfection. Mais en dehors de ce mode général de présence, il y en a un spécial qui convient à la créature raisonnable dans laquelle Dieu est *comme objet connu et aimé*. Et parce que en le connaissant et en l'aimant, la créature raisonnable, par son opération, atteint Dieu lui-même, on dit non seulement que Dieu est en elle, mais qu'il y *habite* comme dans son temple... Elle-même le possède, puisqu'elle peut librement *jouir de Lui* ; ce pouvoir procède de la grâce sanctifiante, avec laquelle le Saint-Esprit lui-même nous a été donné. »

I *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « Il ne suffit pas d'une connaissance quelconque pour qu'il y ait mission (et habitation du Saint-Esprit), il faut une connaissance qui procède d'un don approprié à cette per-

« La vie éternelle commencée, dit Bossuet (1), consiste à connaître par la foi (connaissance tendre et affectueuse qui porte à aimer) (2) ; et la vie éternelle consommée consiste à voir face à face et à découvert ; et Jésus-Christ nous donne l'une et l'autre, parce qu'il nous la mérite et qu'il en est le principe dans tous les membres qu'il anime. »

Telle est la vie de la grâce et de la charité, infiniment supérieure au génie, au don des miracles, à la science des anges (3). Telle doit être particulièrement la perfection chrétienne, dont il nous sera plus facile maintenant de déterminer, sans l'amoindrir, la vraie nature et les conditions. Nous voyons déjà qu'elle est la configuration au Fils unique de Dieu, configuration progressive, qui doit nous rendre semblables au Christ Jésus dans sa vie cachée, dans sa vie apostolique, dans sa vie douloureuse, avant de nous faire participer à sa vie glorieuse, dont nous avons déjà le germe : « Qui credit in me habet vitam aeternam (4). »

Nous noterons dès maintenant deux conséquences imortantes qui dérivent de cette doctrine.

sonne, d'un don qui nous unisse à Dieu selon le mode propre de cette personne, c'est-à-dire par amour. Aussi *cette connaissance est quasi expérimentale.* » Elle suppose donc la présence de Dieu, qui se fait ainsi sentir à nous, comme le principe qui nous vivifie. Cette explication, tout en laissant subsister le mystère, s'éclaire beaucoup, si l'on se rappelle que la charité est la même vertu au ciel et sur la terre ; en tant qu'amitié parfaite elle exige déjà l'union réelle avec Dieu aimé par-dessus tout. Dieu, pur esprit, n'étant pas de sa nature dans un lieu, n'est pas séparé de nous par l'espace, il est déjà en nous comme en toutes choses à titre de cause première conservatrice, mais, si par impossible il n'était pas déjà ainsi présent en nous, il le deviendrait par la charité. Cf. B. Froget, O. P. : *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 3e éd., Lethielleux, p. 156-171, et *L'Hôte divin* du P. Joret, articles parus dans la *Vie Spirituelle*, oct. et nov. 1919.

(1) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, IIe P., 37e jour, *in Joan.*, xvii, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. »

(2) *Ibid.*

(3) I *Cor.*, xiii, 1 ss.

(4) *Joan.*, iii, 36.

1° Puisque la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée, puisque déjà en toute âme juste il y a *union habituelle* avec la Sainte Trinité, qui habite en elle, l'union mystique ou *l'union actuelle, intime et presque continuelle* avec Dieu, telle qu'elle se trouve dès ici-bas chez les âmes saintes, apparaît comme le point culminant, sur la terre, du développement de la grâce des vertus et des dons, et comme le *prélude normal,* quoique assez peu fréquent, de la vie bienheureuse (1). Cette union mystique appartient en effet à l'ordre de la grâce sanctifiante, elle procède essentiellement de « la grâce des vertus et des dons », et non des grâces *gratis datae*, transitoires et en quelque sorte extérieures (comme le miracle et la prophétie) qui peuvent l'accompagner. La vie mystique est la vie chrétienne devenue en quelque sorte consciente d'elle-même. Elle ne nous donne pas la certitude absolue que nous sommes en état de grâce, certitude qui supposerait une révélation spéciale, selon le Concile de Trente, mais, comme le dit saint Paul, « le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (2) ; Il nous le fait connaître,

(1) Cf. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, c. iv (trad. Hoornaert, p. 94-95) : « Plus l'amour est grand, plus aussi l'union est intime, et cela signifie que la conformité de volonté avec celle de Dieu est plus parfaite. La volonté, conforme en sa totalité, réalise en sa totalité l'union et la *transformation surnaturelle* en Dieu.

« Cette doctrine fait déjà comprendre que si l'âme est occupée de créatures ou de ses facultés, soit par attrait, soit par dispositions habituelles, elle manque par cela même de préparation à une semblable union ; le motif en est qu'elle ne s'offre pas entièrement à Dieu, qui veut sa transformation surnaturelle. Il faut donc que l'âme se préoccupe uniquement de rejeter les obstacles, les dissimilitudes naturelles, pour que Dieu, qui se communiquait déjà naturellement selon la nature, se communique surnaturellement par la grâce. » Ainsi se confirme la doctrine que nous avons défendue plus haut sur les rapports de l'Ascétique et de la Mystique (*Vie Spirit.*, Déc. 1919, p. 145-165).

(2) *Rom.*, viii, 16.

remarque saint Thomas, « par l'amour filial qu'Il produit en nous (1) ».

2° Comme la vie de la grâce est essentiellement ordonnée à celle de la gloire, *le sommet normal*, quoique en fait assez rare, de son développement doit être une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire ; car ce n'est que par notre faute que nous serons retenus dans ce lieu d'expiation, où l'on ne mérite plus. Or cette disposition très parfaite à la glorification immédiate ne peut être qu'une charité intense avec *l'ardent désir de la vision béatifique*, tels que nous les constatons dans *l'union transformante*, après les douloureuses purifications passives qui ont délivré l'âme de ses scories. Puisque rien de souillé n'entre au ciel, ces purifications passives, il faut les connaître avant la mort, en méritant et en progressant, ou après la mort sans mériter ni progresser (2).

(1) S. Thomas. *in Ep. ad Rom.*, viii, 16, et I[a] II[ae], q. 112, a. 5. — B. Froget, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 183.

(2) Ces purifications passives, surtout celles de l'esprit, sont manifestement *d'ordre mystique* au sens propre du mot, selon la doctrine de S. Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II) ; et c'est pourquoi nous admettons que la vie mystique est le couronnement *normal* de la vie ascétique, *chez les âmes intérieures vraiment fidèles au Saint-Esprit ou dociles à ses inspirations*. Pour défendre cette thèse nous ne nions pas du tout l'existence d'une *contemplation acquise*, que défendait dernièrement le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur dans les *Etudes Carmélitaines* de Janvier-Avril 1920 ; mais nous tenons que cette contemplation acquise, qui peut s'appeler oraison affective, ou oraison de simplicité, ou encore oraison de recueillement actif, n'est *pas le* terme *normal* du progrès spirituel ici-bas ; nous pensons au contraire qu'elle est *normalement, chez les âmes intérieures* vraiment *généreuses*, qui avancent toujours, *une* disposition à recevoir la *contemplation infuse* sous les formes successives de quiétude, d'union simple, d'union pleine, d'union transformante. Cette contemplation infuse procède en effet des dons du Saint-Esprit qui se trouvent en toutes les âmes, et *qui grandissent avec la charité* ; elle peut du reste demeurer purement intérieure, sans être manifestée au dehors par des grâces *gratis datae*, données pour l'utilité du prochain. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point, en montrant que cette doctrine est fondée sur l'enseignement

Ces conséquences, sur lesquelles nous aurons à revenir, nous révèlent la grandeur de la perfection chrétienne réalisable ici-bas, et contiennent le plus pratique et le plus élevé des enseignements.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

de S. Thomas, et sur celui des grands mystiques, notamment de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse (cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1919, p. 145-165, article cité); nous aurons l'occasion d'y revenir prochainement.

Les conditions de la conscience morale

La conscience morale est un jugement de notre raison par lequel nous contrôlons nos actions et les apprécions comme bonnes ou mauvaises, permises ou défendues.

Dans nos précédentes études, nous avons essayé de saisir sur le vif, en l'exercice même de sa fonction intime et incessante, cette conscience raisonneuse, juge implacable de nos œuvres ou de nos défaillances morales. Dès que nous agissons avec responsabilité, notre esprit inquisitionne sur la valeur de nos actes en regard des lois de la conduite et prononce sentence d'approbation ou de blâme.

Mais est-il vrai que tous nos actes soient, de la même façon, livrés au jugement de notre conscience? Parmi ces actes, n'y en aurait-il pas qui lui échapperaient plus ou moins ou même totalement, d'autres qui seraient pénétrés à fond de sa lumière, d'autres enfin qui ne seraient éclairés par elle que de façon indistincte?

Certes oui, il y a des variétés à l'infini dans les modes divers de notre conscience morale. Avant d'envisager en elle les modes les plus parfaits (1), il nous faut voir les conditions premières de son intervention et de son exercice.

(1) Ce sera l'objet d'une prochaine étude sur « La perfection de la conscience morale ».

*
* *

Qu'on se souvienne de ce que nous avons dit précédemment sur le conflit intime entre nos jugements d'action et nos jugements de conscience (1).

Par exemple, la blessure vive d'une offense m'excite à me venger ; mais tandis que je rumine mon désir de vengeance et que je me décide à l'acte qui l'assouvira, ma raison, envisageant cet acte non plus dans son rapport avec mon ressentiment mais avec la loi morale, le dénonce vite comme inacceptable. Mon jugement de conscience entre en lutte avec mon jugement d'action et l'un comme l'autre essaie de faire prévaloir ses motifs.

L'issue de ce débat ne nous importe pas présentement. Mais remarquons avec soin que nos actions tiennent leur aspect moral de cette incidence de notre jugement de conscience sur notre jugement d'action.

Pourquoi nos actions peuvent-elles être dites responsables, moralement imputables ? Parce qu'avant de les poser ou tout en les posant, nous les jugeons comme étant en accord ou comme étant en désaccord avec les règles morales naturelles et surnaturelles de la conduite humaine.

La possibilité de ce jugement, de ce *sur*jugement pourrait-on dire, est la racine même de la liberté de nos actions morales. Je ne suis donc pas contraint à l'acte qui me sollicite puisque d'une part je juge ses motifs et puisque d'autre part et en même temps il m'est loisible de faire valoir des motifs qui les contredisent. Les motifs de ma conscience peuvent ainsi bloquer les motifs de ma passion, les neutraliser et en triompher.

A son tour, mon jugement de conscience est loin d'être lui-même contraignant. Sans doute ma conscience m'objurgue de résister à une action qu'elle blâme ou elle m'excite à lui substituer une action qu'elle approuve ;

(1) Voir n° de mai : « L'activité de la conscience morale », pp. 100 et sv.

mais ce verdict ne me détermine pas et laisse entière ma liberté.

Tout excellent que puisse me paraître le parti de résister à un entraînement réprouvé par la loi morale, cette excellence même ne présente point une valeur absolue; c'est un bien certes, mais ce n'est qu'un bien particulier et non pas le bien universel qui seul détermine ma volonté. Et parce que je me rallie seulement au bien universel, aucun bien particulier, même celui d'obéir à ma conscience en refusant d'obéir à ma passion, ne m'oblige à le vouloir. Je juge que je dois écouter ma conscience; mais à ce jugement j'en puis substituer un autre, celui qui me dénonce une plus-value d'attraits dans l'acte même appelé par ma passion (1).

Ainsi s'affirme la liberté de mes actions morales et conséquemment leur responsabilité. Si je suis à même, quand je suis sollicité à agir, de juger mon action et de la mesurer sur la règle morale, comment ce que j'accomplis dans cette vue de conscience ne serait-il pas volontaire et par conséquent imputable?

D'où il suit que la responsabilité *morale* de mes actions vient du jugement de conscience qui les traverse et que leur plus ou moins de responsabilité tient à la clarté plus ou moins grande de ce jugement.

Mais encore faut-il que mon jugement de conscience s'interpose en face de mes actions pour les apprécier moralement.

(1) I^{a} II^{ae}, qu. XVII, art. 1, ad 2 : « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni : et ideo philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est « liberum de ratione judicium » quasi ratio sit causa libertatis. » Cajetan, commentant ce texte, le fait valoir avec sa rigueur coutumière : « Ex hoc voluntas est formaliter libera, quia ratio est oppositorum. Quia enim voluntas a bono cognito oritur, libera voluntas ab oppositis bonis cognitis absque determinatione ad alterum nascitur. » — Voir également I^{a} II^{ae}, qu. XIII, art. 6; — De Verit., qu. XXII, a. 6, et qu. XXIV, art. 1.

Or, en pratique, cette advertance de raison existe-t-elle toujours? Et quelles sont ses conditions psychologiques?

*
* *

Nous sommes corps et âme, vie végétative et sensitive en même temps que vie rationnelle et spirituelle. Notre monde intérieur est une synthèse d'activités disparates. Vis-à-vis de beaucoup d'entre elles nous sommes passifs; elles composent, en dehors de toute intervention de notre part, le jeu fonctionnel de notre vie organique. Des réactions physico-chimiques et des échanges d'énergie, des assimilations et des désassimilations peuplent notre moi, assurent notre vie animale sans que notre attention raisonnée y prenne garde, sans même que notre réflexion puisse en pénétrer le mystère. De ces activités incroyablement multiples nous pouvons saisir les résultats de bien-être ou de malaise, de douleur ou de délectation; nous pouvons même les activer ou les troubler parce que ces fonctions sont en dépendance d'actes extérieurs sur lesquels nous avons empire volontaire relatif ou absolu; mais ces actes extérieurs étant posés, le mécanisme intime des fonctions qui en dérivent échappe aux prises de notre conscience (1).

Pénétrons dans une zone plus élevée de notre personnalité intime. Des activités de tout genre sont à notre disposition : nous pensons, nous connaissons, nous aimons, nous voulons, nous agissons, nous appliquons nos diverses facultés, nous employons nos membres extérieurs, nous réfléchissons, nous parlons, nous regardons, nous rêvons,

(1) Je n'ai pas à énumérer ici les fonctions de la vie végétative ni à préciser comment chacune d'elles peut être soumise au contrôle de la conscience morale. Ce contrôle est exactement proportionnel au pouvoir volontaire que nous avons sur ces fonctions organiques (Cf. I^{a} II^{ae}, qu. XVII, art. 8). — Il suffit, pour cette étude générale, de marquer qu'il y a en nous des activités qui, en tout ou en partie, se déploient naturellement en dehors de notre personnalité réfléchie et sortent ainsi du domaine de notre conscience morale.

nous nous souvenons ; notre vie humaine est faite de ces échanges du dehors au dedans et du dedans au dehors ; et leur entrecroisement forme la continuité de notre individualité psychologique. Tous ces actes, séparément envisagés, peuvent être objet d'attention, de réflexion. Nous pouvons nous regarder vivre en ce flot continu d'actions et nous rendre compte des objets de nos connaissances, de nos pensées, de nos attraits, de nos désirs, de nos vouloirs, de nos mouvements, de nos rêves, de la direction de nos souvenirs. Notre raison peut discerner le pourquoi, les mobiles et les motifs, les résultats et les buts de tout ce que nous faisons (1). Nous savons ce qui est et ce qui pourrait ne pas être, ce qui est défaut ou perfection, et donc ce qui est bien ou mal dans l'emploi de nos énergies et de nos activités. Cette fois, notre conscience peut placer son discernement, juger l'action d'après la règle morale et par là même faire jouer la liberté de la poser ou de la refuser.

Une action au pouvoir de notre volonté libre et, dans notre esprit, une capacité d'attention sur le but et le résultat de cette action : voilà la condition obligée et élémentaire de la conscience morale.

*
* *

Cependant, ne nous figurons pas que notre conscience soit continuellement active, prête à prononcer coup sur coup ses intimations, au point que rien n'échappe à sa surveillance. Ne concevons pas la conscience comme un petit personnage embusqué en nous et toujours occupé à diagnostiquer moralement et impitoyablement de tout ce que nous faisons.

La conscience c'est notre raison à l'état d'attention réfléchie. Et nous ne réfléchissons pas toujours quand nous agissons. Il faut, pour cette réflexion, un effort mental dont

(1) I^{a} II^{ae}, qu. VI, art. 1 et 2.

l'habitude peut aider la spontanéité, mais qui, en droit et en fait, n'est pas un premier donné psychologique. Nous sommes engagés dans l'action fort souvent sans avoir vu autre chose que la sollicitation qui nous appelait, entraînés par la force de l'attrait beaucoup plus que par discernement pondéré et vouloir attentif. Non point que notre raison n'intervienne pas alors pour juger de l'avantage ou du désavantage de l'action qui nous attire. Rapide comme l'éclair, notre intelligence saisit immédiatement la convenance de nos faits et gestes avec nos dispositions et nos tendances urgentes du moment ; elle conclut à l'action et l'applique en la jugeant seulement dans le cadre de notre intérêt et sans que le considérant de moralité soit appelé pour déterminer la valeur pleinement raisonnable de ce que nous accomplissons.

Or, nous le savons, pour une action vraiment morale, il faut l'incidence et la juxtaposition du jugement d'action et du jugement de conscience (1). Rappelons-nous comment se passent les choses : me voici en telles ou telles dispositions de sentiments ou de points de vue, j'opte spontanément pour l'acte qui en sera la satisfaction ; mais, de ce même acte, ma raison avertie des règles de la moralité, apprécie la valeur et prononce le verdict approbateur ou réprobateur.

Il y a ainsi comme un double effort mental pour que mon action s'établisse en lumière dans le champ de vision de ma conscience : j'avise qu'agir comme me le suggère telle ou telle occasion me convient ou ne me convient pas ; et, au surplus, j'avise qu'agir de la sorte est bien ou mal moralement. Deux jugements superposés et partant de points de vue différents sont donc obligatoires à propos d'un seul acte pour qu'il devienne moral.

Or, il peut arriver que ma raison s'arrête à mi-chemin, qu'elle ne donne point attention au considérant moral,

(1) De Veritate, qu. XVII, art. 1, ad 4.

attention théoriquement possible, mais qui pourtant, en fait, n'existe pas.

Quelles sont les causes de cette abstention ? D'où peut venir que quelques-unes de nos actions échappent à notre jugement de conscience ?

*
* *

Le jeu normal de notre psychologie suffit à l'expliquer. Nous possédons notre âme dans l'unité. Nos facultés multiples ne déploient pas leurs activités pour leur compte respectif, mais toutes se rallient au moi. D'autre part nous n'agissons pas en même temps avec toutes nos puissances et énergies. Nous ne faisons qu'une seule chose à la fois, et quand notre esprit se fixe sur un objet, il a tendance à s'y absorber : l'intérêt de l'action présente peut le subjuguer au point de le détourner de toute autre considération (1). En certains cas, cette attention privilégiée et exclusive peut se prolonger suffisamment pour que l'action s'ébauche et même se poursuive sans que le jugement de conscience intervienne pour l'apprécier moralement. Inutile de dire que certaines prédispositions de tempérament peuvent favoriser cette inadvertance, et l'habitude renforcer sa fréquence.

Toutefois, ne nous persuadons pas vite que nos distrac-

(1) I^{a} II^{ae}, qu. XXXVII, art. 1 : « Quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius : unius enim animæ non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. » Cf. ibid., qu. XXXIII, art. 3 : « Ad ea in quibus delectamur, multum attendimus ; cum autem attentio fortiter inhæserit rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur ; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis ad se intentionem animi trahendo, vel multum impediet. »

tions soient toujours de bonnes excuses à nos actes irréfléchis et regrettables. Ne nous libérons pas de toute responsabilité en disant avec désinvolture : « Je n'y pensais pas. » Sans doute, nous sommes distraits, absorbés aisément par ce qui nous intéresse et nous intrigue, enclins à ne voir nos actions que sur une seule face, celle du plaisir qu'elles nous apportent. Mais, le plus souvent, notre conscience un instant devancée ne tarde pas à revenir de sa surprise et à vérifier par son jugement une action qui évoluait sans elle, en marge de son discernement. Au surplus, nos inadvertances proviennent parfois d'une négligence qui n'est pas sans responsabilité et nous serions mal venus à vouloir toujours excuser les bévues qui proviennent de nos distractions (1).

Cette inattention de la conscience sera tout spécialement occasionnée par le fait d'un état affectif, captivant, au bénéfice de son objet, l'activité de l'esprit.

Une émotion subite, une joie ou une tristesse intense, une contrariété violente concentrent d'ordinaire la pensée et la réflexion sur l'incident obvie qui est cause du choc affectif. L'esprit y apporte tout son effort et s'évade difficilement de la considération qui le tient en haleine. Au reste, cette irruption d'une émotion forte peut non seulement détourner l'intelligence de prêter attention aux motifs de moralité, mais même abolir momentanément en elle la possibilité d'un contrôle. Par exemple, un accident inopiné peut produire une telle commotion de terreur qu'il en dérive des actions incohérentes privées de tout discernement (2).

(1) Négliger de faire attention quand on le peut et le doit est un manque de prudence et de raison ; dans ce cas, il y a, pour les actes subséquents, volontaire indirect et donc responsabilité. Le dosage de celle-ci est d'ailleurs fort difficile.

(2) I^{a} II^{ae}, qu. XXIV, art. 3, ad 1. — Ibid., qu. XXXIII, art. 3, ad 3 : « Usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali ; et ideo ex transmutatione corporali, usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum. »

Mais ce sont là des cas exceptionnels, hors du cadre normal de notre vie courante. Le plus fréquemment, nos actions se présentent avec des mobiles de passion contre lesquels sont en réaction des mobiles de moralité.

Ne concevons pas notre conscience jugeant seulement dans l'abstrait, tournant à vide et n'agitant que des verdicts universels ; mais considérons qu'elle nous excite à l'action particulière, qu'elle nous admoneste tandis que nous sommes aux prises avec une passion déterminée qui nous sollicite immédiatement. Si elle n'était qu'un jugement spéculatif et désintéressé, elle n'aurait aucun motif d'être troublée en ses conclusions. « Deux et deux font quatre », « la nuit succède au jour » : voilà des vérités dont l'évidence me reste fort lucide, quelles que soient les passions qui me travaillent. Mais la situation change si ma raison voit s'élever en elle la lutte intestine d'un jugement approuvant le plaisir d'un acte passionnel et d'un autre jugement réprouvant ce même acte comme contraire à la loi morale. Cette fois mon appréciation a de quoi être troublée en sa sérénité : l'enjôlement passionnel tend à grossir les motifs qui le favorisent et à déprécier ceux qui le blâment.

Au surplus, nos états affectifs, dès qu'ils intéressent notre sensibilité, provoquent des réactions organiques plus ou moins vives. Sans aller aux cas extrêmes d'obnubilation de l'esprit provoquée momentanément par ces troubles corporels et dans lesquels l'impétuosité de la passion, dit saint Thomas, enivre l'esprit au point qu'il n'entend plus « le murmure de la conscience » (1), il faut convenir que ce tumulte de sensibilité — en admettant qu'il ne soit pas responsable — entrave singulièrement l'impartialité de la conscience. Et l'on comprend qu'en raison de cette imperfection l'acte appelé par la passion puisse manquer du

(1) II Sent., dist. 39, qu. III, a. 1, ad 4 : « Propter inclinationem habitus et impetum passionis, non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. »

volontaire absolu qui lui donnerait une complète responsabilité (1).

Toutefois, que l'on entende bien cette doctrine. Bien qu'atténuée, la responsabilité demeure ; car la conscience n'est pas troublée au point de ne pas voir que l'acte passionnel est répréhensible et qu'il y a donc lieu d'en éconduire la suggestion (2).

De plus, il ne faudrait pas croire qu'un jugement de conscience soit forcément amoindri en sa lucidité parce qu'il se trouve en conflit avec une inclination passionnelle. Ce conflit n'est pas un événement insolite, mais au contraire le fait coutumier et quasi permanent de notre vie intérieure. Notre conscience a dans ses habitudes de tenir tête à la passion ; elle est dans son rôle normal en imposant de haute lutte ses directions. Ce n'est donc que mon-

(1) I^{a} II^{ae}, qu. x, art. 3 : « Passio appetitus sensivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, judicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam, furiosi amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Hujusmodi autem passiones non sine corporali transmutatione accidunt, at de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis ; in his enim non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet, quantum ad aliquid judicium rationis liberum ; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus qui manet non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat : et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur ; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem. »

(2) Cf. ibid., ad 2 : « Aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur ; in tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimodi disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem. »

tée à un certain degré d'excitation organique que la passion peut apporter une certaine obscurité dans l'appréciation morale.

C'est le privilège du vertueux d'avoir ses passions assagies et d'être établi dans un équilibre qui permet à sa conscience de faire resplendir la lumière du devoir, sans replis d'obscurité, sur toutes les actions de sa vie (1).

*
* *

En résumé donc :

Il y a des actes qui échappent totalement à notre conscience et doivent par nature y échapper.

Il y a des actes qui pourraient être soumis au jugement de notre conscience, d'autres qui non seulement le pourraient mais le devraient et qui, en fait, ne le sont point, parce que l'inadvertance totale ou la violence de certains états émotifs suspendent momentanément l'exercice même de notre raison.

Il y a des actes qui ne reçoivent qu'un contrôle relatif de la part de notre conscience parce que celle-ci, pour diverses causes, peut être diminuée en ses clartés ; et c'est particulièrement le cas de l'action morale, en conflit avec une intense excitation passionnelle.

Enfin, il y a des actes, — et c'est le plus grand nombre, — qui ont ce régime naturel d'être soumis, par tout eux-mêmes, à la clairvoyance parfaite de notre conscience.

En toute hypothèse, il y a correspondance exacte entre la valeur morale de nos actions et la pleine autonomie de notre conscience. A conscience atténuée répond moralité atténuée ; à absence de jugement de conscience — pourvu que cette négligence ne soit pas volontaire — répond absence de moralité.

Ces diverses considérations ont leur importance pour la conduite de la vie spirituelle.

(1) Ibid. : « In virtuosis... pars sensitiva totaliter subjicitur rationi. »

Dans l'ordre surnaturel, nos actions sont méritoires pour autant qu'elles sont « informées par la charité », inspirées par la dilection pour Dieu. Mais cette condition essentielle en suppose une autre à sa base, savoir : nos actes, avant d'être informés par la charité, doivent d'abord être volontaires, c'est-à-dire être régis par la conscience morale (1).

Toute action qui, directement ou indirectement, actuellement ou virtuellement, n'entre pas dans le champ d'advertance de la conscience est perdue pour le mérite surnaturel. Plus le délibéré et le discernement de notre conscience s'appliqueront à perfectionner nos actions, plus celles-ci seront aptes à l'élan de charité qui est le principe du mérite. Comment la rétribution de l'amitié divine ne viendrait-elle pas davantage à une offrande plus parfaite ? Et que pouvons-nous offrir de meilleur à l'Ami divin sinon les actes que notre conscience pénètre de sa lumière et qui, par là même, sont plus dignes d'incliner vers nous les largesses de la bonté infinie ?

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

(1) De Verit., qu. xxvi, art. 6 : « Ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis ; et iterum quod sit caritate informatus... Id quod primo et per se est meritorium est voluntarius actus gratia informatus. »

La dévotion du Rosaire

Un des reproches que l'on fait le plus volontiers au catholicisme, et parfois au nom de la religion elle-même, c'est de comprimer la vie intérieure, de l'atrophier et finalement de l'anéantir, en l'enveloppant d'une multitude de rites extérieurs, en l'obscurcissant d'un nuage épais de dévotions ou de pratiques cultuelles, dont on n'aperçoit pas tout de suite la raison d'être.

Et très certainement lorsqu'on nous adresse ce reproche, s'il est une dévotion à laquelle on songe, c'est la dévotion du Rosaire.

Pourquoi, sinon parce qu'à la regarder superficiellement et du dehors, elle apparaît comme la moins *intelligente*, et donc la plus *puérile* de toutes les dévotions.

Il n'est même pas rare de voir des catholiques envisager la dévotion du Rosaire comme une dévotion d'enfants, capable tout au plus de favoriser la piété sentimentale et routinière de quelques femmes, mais en tout cas indigne d'être pratiquée par des hommes.

Songez donc! des hommes! c'est-à-dire des intelligences faites pour se nourrir des pensées les plus élevées, condescendre à chuchoter des *Ave Maria*! Des hommes! c'est-à-dire encore des volontés créées pour s'appliquer aux grandes choses, aux actions d'éclat, circonscrire leur activité à l'égrènement obscur d'un chapelet!

N'y a-t-il pas là vraiment de quoi compromettre la dignité humaine et, aux yeux de ceux qui s'en font une idée haute, ou s'emploient par tous les moyens à la dénigrer, n'y a-t-il pas là de quoi compromettre la religion elle-même ?

Car s'il est indubitable que la religion doive être avant tout une œuvre de l'âme, une vie intérieure ; si, comme l'a dit et répété Notre-Seigneur, le temps est venu d'adorer le Père en esprit et en vérité, à quoi bon dès lors — qu'on me passe le mot, il est courant, — ces mômeries extérieures, ces déroulements continus de chapelet ?

Telle est, condensée en quelques mots, la grande objection contre la dévotion du Rosaire. Je crois ne l'avoir ni exagérée ni diminuée. Sans doute ceux qui la font ne la formulent pas toujours d'une façon aussi brutale. Elle apparaît dans une attitude, s'incarne dans un geste, se glisse dans un sourire, se cache sous une plaisanterie. Mais pour être plus fines, plus délicates, ces formes dont on l'habille n'en sont souvent que plus perfides, et plus dangereuses.

Ayant soulevé l'objection, je voudrais ici-même, en quelques mots, esquisser une réponse que voici : *la dévotion du Rosaire, bien comprise, est la plus intelligente des dévotions.*

Pour le prouver je commencerai par dire en quoi consiste véritablement le Rosaire ; j'indiquerai ensuite comment il faut s'en servir.

I

S'il est vrai que la foi, loin d'être l'abnégation de la raison enchaînée par une servitude incompréhensible, n'est au contraire que la dilatation à l'infini de ses clartés, une vue de toutes choses sous un horizon plus étendu et une lumière plus pénétrante ; s'il est vrai encore que la foi nous

dise le dernier mot sur le monde, sur notre destinée, sur Dieu; s'il est vrai enfin que la foi, à l'encontre de la raison, donne une solution satisfaisante aux problèmes les plus angoissants que puisse se poser l'esprit humain, on comprendra sans peine que, de toutes les dévotions, la plus intelligente sera celle qui est de nature à favoriser l'expansion de cette foi.

Or telle est précisément la dévotion du Rosaire, quand on la comprend bien, je veux dire, quand, au lieu de l'envisager seulement par son petit côté, le côté extérieur, on pénètre son grand côté, le côté intérieur; quand, au lieu de s'arrêter à l'écorce, on va jusqu'à la moelle.

L'écorce ici, c'est le chapelet, qu'il soit de bois, de nacre ou d'argent, peu importe; l'écorce, c'est encore la récitation verbale des *Pater* et des *Ave*.

Et la moelle, où est-elle? Ce sont les mystères que le Rosaire, à chacune de ses dizaines, propose à nos méditatations. Des mystères, qu'est-ce à dire, sinon *l'objet même de notre foi*?

Ces mystères, dans le Rosaire, forment trois séries savamment ordonnées, dont chacune a pour centre l'un des grands dogmes qui servent d'assises au catholicisme.

La première série, dite des mystères joyeux, a pour centre le mystère de l'Incarnation, et se déroule à partir du jour où cette grande nouvelle est annoncée à une humble vierge par l'intermédiaire d'un ange, jusqu'au premier jour du ministère public de Jésus-Christ dans le temple.

La seconde série, dite des mystères douloureux, a pour centre le mystère de la Rédemption. Elle commence au Jardin des Oliviers pour finir sur le Calvaire, en passant par toutes les tortures de la flagellation, du couronnement d'épines et du crucifiement.

La troisième série, dite des mystères glorieux, a pour centre le mystère de la Résurrection; elle va de la mise au tombeau du divin Crucifié jusqu'au couronnement de sa sainte Mère dans le ciel.

Il est clair que si nous employons le temps d'égrener les

quinze dizaines de notre rosaire à méditer sur ces grandes vérités de notre foi, à suivre pour ainsi dire pas à pas cette magnifique épopée chrétienne; si nous nous essayons à en mesurer la portée, à en deviner la splendeur, à en contempler l'harmonie, alors nous ne serons plus tentés de soutenir que le Rosaire est une dévotion d'enfants.

Oh! sans doute le Rosaire est une dévotion d'enfants en ce sens que même un enfant peut s'en servir et en tirer profit. C'est même là ce qu'il y a de merveilleux dans les moyens mis par Dieu à notre disposition pour l'atteindre : tout le monde peut les utiliser avec fruit, depuis l'enfant qui commence à peine de parler jusqu'aux adultes les plus pénétrés de leur sagesse.

Mais je soutiens en particulier au sujet du Rosaire que c'est surtout une dévotion d'âmes mûres, d'intelligences éclairées, de volontés ardentes. Car, encore une fois, si le monde de la foi est un monde réel et supérieur au monde de la raison, et si le Rosaire n'a pas d'autre but que de nous y faire pénétrer, de nous y ramener sans cesse, en remettant continuellement devant nos yeux les vérités divines qui en sont à la fois la substance et la parure, qui donc, mieux qu'une âme d'élite, pourra utiliser une pareille dévotion ?

Croyons-nous ou ne croyons-nous pas que Dieu s'est incarné dans la personne de Jésus-Christ? croyons-nous ou ne croyons-nous pas que ce même Jésus-Christ est mort sur un gibet pour nous racheter? croyons-nous enfin ou ne croyons-nous pas qu'après trois jours accordés à la mort il est ressuscité? Voilà tout le problème religieux; il n'y en a pas d'autre.

Eh! bien, si nous le croyons — et notre foi nous y oblige — il faut convenir que ce problème est admirablement posé dans la dévotion du Rosaire dont tout l'objet est de le replacer sans cesse devant nos yeux et de nous faire pénétrer peu à peu sa solution.

A ce point de vue, la dévotion du Rosaire est donc bien la plus intelligente de toutes les dévotions.

Mais pour que cette dévotion porte ses fruits, il y a une méthode à suivre, dont il faut dire un mot.

II

Si, par exemple, nous nous imaginions — et il n'y en a que trop, hélas! qui se l'imaginent — qu'il suffit d'avoir parcouru du bout des doigts notre chapelet et récité du bout des lèvres cent cinquante *Ave Maria* pour avoir le droit de nous dire une âme « dévote » et prétendre pratiquer la religion du Christ « en esprit et en vérité »; si cela surtout n'avait d'autre résultat que de ramener notre vie chrétienne de l'intérieur à l'extérieur, des profondeurs de l'âme à la surface, je serais le premier à conseiller de passer outre à cette dévotion et de nous en tenir au strict nécessaire, de chercher ailleurs une pâture plus substantielle à notre âme.

Cette méthode extérieure, toute en surface, disons le mot, ce bavardage spirituel est la méthode des Thibétains. A en croire les missionnaires qui évangélisent les contrées où ils habitent, ces monomanes de la prière passent leur temps à débiter des formules pieuses : plus ils ont, entre leurs maigres doigts, déroulé de grains de coco, plus ils croient avoir contenté leurs idoles.

Ai-je besoin de rappeler ici que nous ne sommes pas des Thibétains et que notre Dieu n'est pas une idole? Notre Dieu est esprit et vie, et la prière par laquelle nous entretenons avec lui des relations, doit aussi être esprit et vie.

Aussi bien n'est-ce pas seulement avec les lèvres, machinalement, qu'il nous faut réciter le Rosaire pour en tirer des fruits de vie. La méthode à suivre est beaucoup plus profonde que cela; elle exige l'emploi de toutes les forces vives dont nous disposons, d'intelligence et de cœur.

Or la première chose qui frappe l'intelligence, comme je l'indiquais tout à l'heure, lorsque l'on considère les moyens mis par Dieu à notre disposition pour l'atteindre

et converser avec lui, c'est leur peu d'apparence extérieure, leur simplicité, leur petitesse. Si un philosophe avait fabriqué de toutes pièces le dogme catholique, croit-on que pour faciliter sa diffusion, pour le faire accepter et aimer, il eût inventé le Rosaire? Il eût écrit de gros volumes accessibles seulement à une élite. Pour saisir le rapport qui existe entre le monde ineffable de la foi et cette pauvre petite dévotion du Rosaire, il fallait plus que le regard et la puissance d'un philosophe ; il fallait le regard et la toute-puissance d'un Dieu.

C'est de rien que Dieu a fait le monde de la nature ; c'est avec des « riens » qu'il crée pour nous, pour chacun d'entre nous, le monde incomparablenent plus beau de la foi. Le « rien » à l'origine des choses, voilà la marque de fabrique de Dieu, signe indiscutable de sa toute-puissance.

Dès que l'on a compris cela, on peut se mettre à réciter le Rosaire et à en méditer les mystères ; car on a saisi la vraie méthode. Cette méthode consiste d'abord à se mettre humblement à l'école de Dieu, à écouter sa voix qui, pendant que les lèvres récitent les *Pater* et les *Ave*, parle au-dedans de nous ; à se faire, en un mot, tout petit enfant et ignorant en sa présence. Car lorsqu'il s'agit de connaître Dieu, il n'y a pas de sagesse humaine qui tienne ; les plus sages en seront toujours à l'*a*, *b*, *c*. C'est de Dieu seul, comme d'un soleil éclatant, que rayonne en nous la lumière. Puis cette attitude prise une fois pour toutes, il faut laisser parler son propre cœur, lui donner le temps de s'extasier, de s'échauffer au rayonnement de ces vérités divines que le Rosaire nous rappelle, et d'en tirer des conclusions pour la vie pratique. Alors notre vie ne sera pas quelconque ; elle n'ira pas à l'aventure, partout où la poussent les vents du caprice et des passions. Ce sera une vie lumineuse et féconde, parce que tout imprégnée de foi et de charité ; ce sera un rosaire vivant perpétuel dont les plus humbles actes de nos journées contribueront à former les dizaines.

Surtout ne nous laissons pas impressionner ni rebuter

par les obscurités et les difficultés du début. Le monde de la foi est ainsi fait que, pour y pénétrer, pour sentir l'intelligence s'y dilater à l'aise et le cœur s'y réchauffer comme il faut, il est nécessaire de traverser le tunnel qui y conduit. Ce n'est qu'après avoir marché quelque temps et comme à tâtons dans les ténèbres, tendant humblement la main à Dieu qui nous appelle, pour ne point trébucher; nous orientant au son de sa voix pour ne point nous égarer, que nos yeux s'ouvriront enfin à la lumière dont Il aime à éblouir ceux qui le cherchent en toute simplicité. Cherchons donc et nous trouverons; frappons et l'on nous ouvrira.

Fr. M.-G. Gillet, O. P.

Le Saulchoir.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Doctrine spirituelle de Louis de Blois :

L'union mystique

« Comme ils sont à plaindre ceux qui, livrés aux sens et se contentant, leur vie tout entière, de pratiques purement extérieures, négligent la partie la plus intime de leur âme et font fi de la bienheureuse union divine ! — Bons sans doute et agréables à Dieu sont les exercices extérieurs,... mais infiniment supérieurs sont les exercices spirituels, au moyen desquels l'homme, par d'ardents désirs, non par les sens et les images, mais d'une manière toute surnaturelle, se porte vers Dieu pour s'unir à lui. Ceux qui s'adonnent exclusivement aux pratiques extérieures et négligent de s'unir à Dieu en esprit, Dieu dans sa bonté ne les repousse pas : désireux d'agir en eux, il attend, espérant trouver peut-être un jour les obstacles écartés et le champ libre à son action. Mais son cœur souffre de les voir se contenter de peu, alors qu'il est disposé à tout donner : car son désir est de se livrer lui-même de la manière la plus excellente. » A ces marques d'une affectueuse sollicitude on reconnaît le vénérable Abbé de Liessies, et l'on devine sa sainte passion pour la sanctification des âmes.

L'union à Dieu ! Voilà vers quoi Louis de Blois vou-

drait voir les chrétiens tendre de tous leurs efforts. Aux religieux qui se sont fait un devoir d'aspirer à la perfection, l'obligation s'impose évidemment de travailler à réaliser en eux cette étroite union. Mais l'invitation s'adresse à tous les baptisés. C'est pour tous que le Sauveur a demandé qu'ils soient consommés dans l'unité divine, et c'est à tous que le mystique de Liessies destine son pressant appel. Se pourrait-il faire que des âmes créées à la ressemblance de Dieu et faites pour s'unir intimement à lui dans l'amour, passent à côté d'un tel bonheur sans le connaître? La chose est si simple pour qui a vraiment à cœur de faire son salut et de plaire à Dieu! Car s'il est entendu que ces sublimes régions de l'union mystique sont réservées aux âmes d'élite suffisamment douées pour y aborder sans danger, il ne faut pas craindre l'affirmer que la simple union à Dieu est accessible à tous. L'Abbé de Liessies se garde de l'oublier; et pour ces humbles que la grâce de Dieu n'attire pas plus haut, il aura des conseils pratiques dont ils pourront profiter. C'est ce qu'on peut appeler *l'union de* joyeuse *conformité* à la volonté de Dieu.

Mais il est une union beaucoup plus intime, *sine medio*, sans intermédiaire aucun, qui se réalise en ce fond pur et tout spirituel de l'âme dont la contemplation divine fait son siège habituel. L'union s'y accomplit *d'esprit à esprit*, dans une compénétration mutuelle dont la matière créée ne présente pas d'exemple. Actes, vie, nature même, tout semble y être en commun, car l'âme s'y écoule tout entière en la Divinité, et arrive bientôt à l'unité suprême : c'est *l'union transformante*. Saint Augustin et toute la tradition avec lui ont bien osé dire de l'âme qu'elle est *déifiée* par le contact si intime et si pénétrant de la Divinité. Louis de Blois n'hésite pas à reproduire la même expression, sans crainte de se voir accuser de vulgaire panthéisme. Car la parole apostolique est là pour autoriser ces respectueuses audaces; le *ut... efficiamini divinae consortes na-*

turae (1) est de tous les temps, il n'a pas cessé d'exprimer le désir formel de Dieu lui-même.

L'homme baptisé est convié à l'union parfaite avec son Créateur. Mais d'ordinaire la grâce divine n'entraîne pas dès le commencement à ces hauteurs. Il est des besognes préliminaires auxquelles il faut s'employer en toute patience et humilité avant d'en arriver là. Très louable et très utile est le désir brûlant du cœur aimant de vivre dans l'intimité de son Dieu ; mais il a bien à faire tout d'abord à se purifier de toutes ses attaches, à s'affranchir et se simplifier. C'est pour lui l'essentiel, s'il veut répondre efficacement à cet amour divin qui le presse de se donner. Il est rare du reste que le Seigneur ne vienne pas récompenser les efforts généreux d'une âme dont il voit les bons désirs. Pour beaucoup il se plaît ensuite à leur faciliter le saint recueillement de la contemplation qui doit les mener jusqu'à l'union la plus intime. Mais à certaines âmes il préfère n'accorder que des grâces ordinaires d'une oraison très simple ; et c'est pour elles grande sagesse de savoir s'en contenter, et de s'élever à Dieu dans l'humilité de leur condition.

Il faut lire à ce sujet les avis que donnait Louis de Blois à certains de ses disciples qui se plaignaient de ne pouvoir le suivre sur les pentes ardues de son *Institution spirituelle* ; à leurs difficultés il faisait la réponse du bon sens le plus pratique. « A quoi bon s'entêter à user de moyens qui manifestement vous dépassent ? « Recourez aux exercices intérieurs non moins qu'aux extérieurs, soit ! Mais faites-le avec modération. » Vous avez mille manières de dire à Dieu votre amour et vos pressants désirs. Votre bonne volonté et votre recherche constante de la gloire de Dieu sont pour vous la meilleure des prières et la plus belle louange à la majesté divine. Accomplies dans ces dispositions et pénétrées comme elles le sont d'esprit surnaturel,

(1) *II Petr.*, I, 4.

vos œuvres extérieures sont plus précieuses aux yeux de Dieu que les oraisons sans fin dont vous voudriez vous embarrasser.

Allez donc tout simplement à Dieu par l'humble voie de la *conformité* à sa volonté. C'est l'indissoluble lien qui vous unit à lui dans la charité, au centre même de votre âme dont il a fait son temple. Quand vous en aurez le loisir, aimez à faire retour vers lui, mais sans tension d'esprit, cherchant à vous soumettre en tout à son très aimable vouloir. Si vous avez en plus l'amour sincère de votre prochain et que vous désiriez son bonheur non moins que le vôtre, vous avez la vraie et sainte vie chrétienne. Sans viser plus haut vous êtes assurés d'arriver à l'union et d'être un jour tout transformés en celui que vous aimez (1).

Cet état des vrais chrétiens, bons serviteurs de Dieu, est du reste conciliable avec les aridités et sécheresses spirituelles qui désolent les âmes inexpérimentées. C'est que le progrès réel dans la vie surnaturelle ne se mesure pas à l'abondance des consolations et des grâces sensibles, mais bien plutôt au renoncement de plus en plus complet et à la soumission joyeuse aux vues de Dieu sur l'âme. Les bénédictions du ciel reposent volontiers sur ces cœurs droits et désintéressés qui travaillent pour Dieu et non pas pour leur satisfaction personnelle. Plus le Seigneur les voit humbles et détachés, plus il aime à les combler. Il se les unit parfois « en un divin embrassement, par les plus suaves baisers » (2). C'est comme un sentiment de vive allégresse qui fait tressaillir *les puissances naturelles* de l'âme pour les attacher plus irrévocablement au service de Dieu, « *union sensible*, par intermédiaire, qui est bonne, pourvu que ceux auxquels elle est accordée s'efforcent de progresser sans cesse en humilité vraie, patience et abnégation » (3).

(1) *Blosii Epistola*, dans son *Margaritum spirituale*, p. IV, § IX, édit. latine des *Opera omnia* de Louis de Blois, Anvers, 1632, p. 532.
(2) *Miroir de l'âme*, ch. XIII, trad. française, t. II, p. 204.
(3) *Ibid.*

Nul ne doit dédaigner *ce premier degré d'union*. Malgré ses imperfections, il peut préparer à une vie plus haute, et laisse toujours dans l'âme une jeunesse et une vigueur, qui l'affermissent en sa fidélité de tous les instants. Ce n'est pas cependant vers cette union sensible que notre Louis de Blois veut attirer son disciple. « Il en est, dit-il, une autre incomparablement supérieure, *union spirituelle* et très réelle, réservée aux parfaits que la grâce a élevés *au-dessus de leurs puissances naturelles* et plongés dans l'abîme du divin amour : c'est *sans intermédiatre* qu'elle s'accomplit en la plus haute et la plus noble partie de l'être, dans le fond intime et purement spirituel de l'âme. » C'est à cette merveille qu'est ordonnée toute la doctrine de l'*Institution spirituelle* et du *Miroir de l'âme* (1) ; c'est elle qu'il nous faut avoir le courage de considérer pour constater à quelle intimité peuvent atteindre nos rapports avec Dieu. Louis de Blois nous dira :

ce qu'elle suppose ;
ce qu'elle est et ce qu'elle produit ;
jusqu'où elle peut aller.

*
* *

Dans le livre de ses *Dialogues* consacré à la mémoire de de saint Benoît, le pape saint Grégoire nous dit très simplement, comme une chose toute naturelle, que « les âmes saintes ne font qu'un avec le Seigneur et qu'à ce titre elles pénètrent les secrets de sa pensée », *sancti viri in quantum cum Domino unum sunt, sensum Domini non ignorant*. Et il semble que pour obtenir une telle grâce, il suffise de s'attacher au Seigneur de toute son âme : *Omnes enim qui devote Dominum sequuntur, etiam devotione cum*

(1) La plupart des citations suivantes sont empruntées à l'un ou l'autre de ces deux ouvrages qui existent dans les *Œuvres de Louis de Blois*, traduction française, tome second. A moins d'indication contraire, les chiffres des pages renvoient à cette traduction.

Deo sunt (1). —« Ceux qui sont ravis et perdus en Dieu, reprend à son tour l'Abbé de Liessies, atteignent à des hauteurs diverses ; car chacun pénètre d'autant plus avant dans les profondeurs divines *qu'il se tourne vers Dieu* avec plus de sincérité, d'ardeur et d'amour (2). »

L'union est comme la suite logique de nos élans d'amour vers Dieu. Car ici nous sommes sur le terrain de la charité divine. C'est l'intelligence illuminée par la foi qui regarde et contemple, mais c'est l'amour qui jouit du Bien vu et contemplé et qui entraîne l'être tout entier vers l'union, vers la possession anticipée. Il ne se lassera pas d'inciter l'intellect à regarder encore, pour fournir sans cesse de nouveaux aliments à la flamme qui le dévore. Mais c'est lui qui goûte la vérité de mieux en mieux connue, lui « qui se tourne vers Dieu avec toute sa faculté d'aimer », *sese ad Deum cum amore integre convertit* (3).

C'est de *l'amour* que procède l'union à Dieu, c'est surtout de lui qu'il sera question dans les pages qui suivent. Mais il ne faut jamais l'oublier, cet amour ardent qui nous attire vers Dieu et nous fait aspirer à la consommation dans l'unité, suppose toujours la connaissance préalable de l'objet aimé : sans quoi il ne serait qu'illusion. Cet amour intense et l'union qu'il procure avec la grâce de Dieu, ne sont que le terme d'une longue et patiente préparation par la prière, l'étude, la réflexion et la contemplation. Avant de se sentir pris d'une véritable passion pour la vérité divine, le disciple de l'Abbé de Liessies a dû se la rendre familière en la méditant et la considérant sous toutes ses faces ; il a réellement vécu sa foi surnaturelle, demandant sans cesse à Dieu de l'affermir encore et de l'éclairer. La connaissance des merveilles de la Beauté divine a produit dans son âme l'admiration, et celle-ci a fait jaillir l'amour, non un amour quelconque,

(1) *Dialogorum* lib. II, c. XVI.
(2) *Inst. sp.* , ch. XII, 2, p. 89.
(3) *Ibid.*, ch. XII, 2, éd. lat., p. 323.

mais une ardeur passionnée qui n'aspire qu'à posséder son Bien. Quand donc Louis de Blois nous dira que l'âme dans son élan irrésistible « ignore encore ce qu'est ce Dieu dont elle sent la présence », qu' « elle se repose en Dieu seul, unique et pur objet, mais objet *inconnu*, de son amour (1) », nous ne devrons pas nous y tromper. S'agirait-il d'un amour qui n'aurait pas d'objet ? Mais ce serait un non-sens ! Et rien ne serait plus contraire à la pensée de notre grand mystique. Le contemplatif, l'homme de prière, l'aspirant à la perfection chrétienne *savent* mieux que personne les raisons qu'ils ont d'aimer par-dessus tout leur Créateur. On n'adressera jamais à Louis de Blois, comme on l'a fait à son maître Tauler, le reproche d'avoir imaginé une sorte d'amour véhément d'où la connaissance serait totalement absente. Non, pour lui l'âme dans l'exercice de sa contemplation ne cesse pas de connaître, de savoir, de ressentir même la présence intime de son Bien-Aimé. Et plus elle se rapproche de Dieu, plus la lumière qui l'inonde devient intense.

Mais il arrive un moment où la grâce de Dieu lui fait dépasser le domaine ordinaire et naturel de ses facultés. Son amour l'entraîne au-delà des limites où sa raison humaine peut atteindre. Elle est « rentrée en son sanctuaire intérieur », et là elle a trouvé la ressemblance authentique de Dieu. Dieu est esprit, son image parfaite ne peut se rencontrer que dans l'esprit pur, dégagé de toute la matière, dépouillé de tout le sensible. C'est, l'on s'en souvient, ce qu'avec Tauler et beaucoup d'autres, Louis de Blois appelle le fond simple et spirituel de l'âme, sa région la plus *déiforme*. C'est que là, et là seulement, se trouve la véritable image de Dieu pur esprit, là seulement pourra s'accomplir l'union immédiate à la nature divine.

Avant d'avoir pénétré en cette région purement spiri-

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 89.

tuelle de son être, l'âme n'avait pu espérer s'unir à son Dieu que par l'intermédiaire de ses procédés humains, par ses facultés maîtresses, dans l'exercice des vertus, quelquefois même par ses sens, lorsque Dieu lui donnait de goûter la suavité de sa présence. Désormais elle peut aspirer à *l'union d'esprit à esprit*, à l'union d'autant plus étroite qu'elle est immatérielle, à l'union directe et sans aucun intermédiaire, par une connaissance qu'elle n'empruntera plus aux images créées, par un « amour pur et supra-sensible ». Non qu'elle ait à abdiquer quoi que ce soit de ce qu'elle possède déjà. Ce qu'elle sait de Dieu s'éclaire davantage, « sa foi acquiert de nouvelles certitudes, son espérance s'affermit, sa charité s'embrase (1) ».

Mais pour elle les conditions changent, ses facultés cessent de s'exercer selon leur façon habituelle. Depuis qu'elle a rencontré en son temple intérieur la présence divine, « tournée vers Dieu par l'amour, elle en reçoit dans son centre une splendeur infinie qui obscurcit l'œil de la raison et de l'intelligence (2) ». — « Lorsque en effet, disait Tauler, la vraie lumière qui est Dieu se lève dans une âme, il faut que toute lumière créée disparaisse et s'éteigne. Que la lumière incréée projette dans une âme ses rayons resplendissants, et immédiatement la lumière créée s'obscurcit et ne paraît plus que ténèbres (3). » — « La lumière naturelle de la raison, reprend Louis de Blois, pâlit devant un tel éclat, l'âme désormais ne voit plus rien dans le temps, mais dominant le temps et l'espace elle prend quelque chose des mœurs de l'éternité. » Elle commence à voir, à connaître, à comprendre *en Dieu*, car son œil simple demeure grand ouvert » à la lumière divine. Est-ce un souvenir de l'expression de saint Benoît marquant l'attention du moine, *apertis oculis ad deificum*

(1) *Inst. sp.*, ch. I, p. 6.
(2) *Ibid.*, ch. XII, 2, p. 87.
(3) Tauler, *III^e Sermon pour le V^e dimanche après la Trinité*, dans les *Œuvres de Jean Tauler*, trad. franç. du R. P. Noël, t. III, p. 362.

lumen? (1) C'est en tout cas une réalité, une bienheureuse réalité, mais l'effet immédiat en est trop divin pour que la chétive nature humaine n'en subisse pas le contre-coup. Au premier contact de cette splendeur elle ne peut être qu'éblouie : ainsi l'œil de chair est-il aveuglé par une lumière trop vive à laquelle il n'est pas habitué. Saul est terrassé par le rayon lumineux qui du ciel descend jusqu'à lui ; durant trois jours il reste privé de la vue. Les clartés divines sont pour nous de vraies ténèbres : « à cause de leur éclat très vif, elles sont invisibles et inaccessibles, par suite de la surabondance infinie de lumière suprasubstantielle qui s'en échappe ». L'âme est inondée et toute pénétrée de cette lumière divine, c'en est trop pour elle, elle se sent écrasée ; elle ne voit plus rien, ne connaît plus rien, il lui semble être plongée tout à coup dans une *complète ignorance* ; mais en réalité « cette ignorance est *pleine de sagesse* (2) », c'est-à-dire qu'elle est pour l'âme le commencement d'ineffables délices et de connaissances merveilleuses.

Louis de Blois est ici tributaire, comme tous ses devanciers, de la célèbre théorie de saint Denys ; avec le grand mystique il invite son disciple à entrer dans cette sublime ignorance ; mais c'est pour lui montrer la voie de l'union « à Celui qui est au-dessus de toute substance et de toute science (3) ». Car c'est l'idée de l'union qui l'attire plus encore que cette pensée des ténèbres divines. Il insistera plutôt, nous le verrons, « sur les *incomparables splendeurs* » dont elles sont la source. Mais pour en ressentir la douce influence il faudra que « l'âme se soit *écoulée* tout entière en Dieu (4) ».

Ce sera en effet le premier indice de son intime union

(1) *Prolog. in Regulam.*
(2) *Miroir de l'âme*, ch. XI, 1, p. 192.
(3) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 90.
(4) *Ibid.*, p. 88.

à son Créateur. Au préalable elle aura dû « sortir de soi », « s'écouler hors d'elle-même jusqu'à n'exister plus » en « dépouillant tout l'humain pour se revêtir de Dieu (1) ». Tout un nouveau travail de purification et de simplification s'impose à l'âme qui aspire à se rapprocher de Dieu. Il ne s'accomplit pas sans une longue série de renoncements généreux, de dépouillements souvent héroïques dont l'âme aimante prend allègrement son parti, poussée qu'elle est par le désir de s'élever vers Dieu. Il lui faut s'épurer, se dégager de la matière, *se spiritualiser* pour mériter d'atteindre jusqu'à *Dieu* qui est *pur esprit*. Ses procédés habituels et personnels n'ont qu'à s'effacer devant l'action de la grâce : le composé, la multiplicité doivent disparaître devant le spirituel, l'humain devant le divin. Désormais « morte à elle-même, l'âme peut vivre en Dieu sans rien savoir, ni sentir, hormis l'amour dont elle est enivrée » ; c'est par ce dépouillement complet qu'elle pourra sans difficulté refluer en lui (2) ».

Dans ce travail de purification elle a du reste pour la guider et l'encourager l'exemple du Christ et de sa très sainte âme. C'est dans le souvenir constant de ses aimables vertus qu'elle puisera le secret de l'universel renoncement auquel elle aspire pour s'unir à son Dieu (3). Dans l'esprit du Christ elle est sûre de pénétrer en la divinité sans aucun mélange de représentation sensible (4).

Ainsi purifiée et dégagée de ses scories, comme un métal en fusion, l'âme « toute *liquéfiée* » « par le feu du divin amour » se répand et s'écoule vers son Seigneur pour se mêler à lui. « Ainsi l'or et l'airain se fondent-ils en un seul métal ». Elle a perdu tout ce qui la rivait à la matière, elle peut maintenant « passer en Dieu », et se perdre en lui jusqu'à ne plus faire qu'un avec lui.

Sous l'action de la flamme qui la pénètre elle est comme

(1) *Ibid.*, pp. 88, 89.
(2) *Inst. sp.*, ch. XII, 3, p. 93.
(3) *Ibid.*, c. VI en entier.
(4) *Margaritum spirituale*, p. IV, §. VII, éd. lat., p. 528.

« *embrasée* » ; des ténèbres elle est passée à l'éclat le plus vif ». Elle est déjà toute renouvelée et transformée. « Comme le fer sous l'action du feu reçoit l'aspect du feu et se change en lui » ; « comme le fer jeté dans le feu devient feu sans cesser pour cela d'être fer, ainsi cette âme devient un avec Dieu (1) ». Louis de Blois reprend avec complaisance ces comparaisons chères aux mystiques (2) ; mais elles ne le satisfont pas encore, elles sont trop matérielles pour dire l'intimité de cette union.

L'âme purement *spirituelle* tend à s'unir au *Dieu* qui est *esprit*. Faite à l'image de Dieu et dégagée de tout ce qui l'encombrait, elle a désormais, comme il est dit de la Divine Sagesse, « un esprit intellectuel, immatériel, pénétrant tous les esprits en raison de sa pureté (3) ». Elle pénètre donc tout entière en Dieu, et « la divine Essence à son tour se répand en elle ». « Dieu l'éclaire et l'embrase, la pénètre et l'emplit de sa présence (4) » : Qui dira l'intimité de cette compénétration mutuelle de l'âme spiritualisée et du pur Esprit qui est Dieu ? Sa réalité défie l'imagination, et le langage humain renonce à la qualifier. Un seul mot peut en donner une idée : c'est celui de saint Grégoire (5), c'est celui de saint Paul (6), *Qui adhaeret Deo unus spiritus est* : « qui s'attache à Dieu ne fait plus avec lui qu'un seul et même esprit ». C'est pour Louis de Blois la formule définitive, complète, à laquelle il n'y a rien à ajouter : « l'âme unie à Dieu sans intermédiaire, dit-il par deux fois, ne fait plus qu'un esprit avec lui », *unus spiritus cum eo effecta est* (7).

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 2 ; *Miroir de l'âme*, c. XI, 1, p. 89 et 192.
(2) Cf. R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison*, 1re partie, ch. XIX, L'union transformante, 9e édit., 1914, p. 299.
(3) *Sap.*, VII, 22, 24.
(4) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 92.
(5) *Dialog.* l. II, c. XVI.
(6) *I Cor.* VI, 17.
(7) *Inst. sp.*, ch. XII, 2 ; *Miroir*, ch. XI, 1, p. 89 et 1891.

Dieu, qui est Esprit, fait plus que s'écouler en elle comme un métal en fusion ; plus encore que le feu le plus subtil il la pénètre de toute part. C'est une « étreinte » indescriptible, un contact et un embrassement d'une intimité telle que seuls les purs esprits la peuvent concevoir. C'est ainsi que Dieu et l'âme s'unissent dans l'amour ; et si cette union ne peut rien changer à la nature de Dieu, l'âme, elle, en est toute *transformée* ; elle se voit revêtue de la divinité comme si elle ne devait rien garder de sa propre nature, tant « l'Essence divine s'est répandue » en elle.

L'âme a désormais une vie *déiforme*, une vie tout imprégnée de la forme même de Dieu, et très élevée au-dessus de la nature « *deiformem superessentialemque vitam jam ducit* (1) ». « Elle présente en effet la parfaite ressemblance du Christ (2) » ; « elle porte en soi profondément imprimée l'image de la vie et passion du Seigneur Jésus et de toute vertu ; elle est en même temps dépouillée de tout le créé, elle s'en voit toute transformée en la divine clarté (3) ». C'est à la lettre le *in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem* de l'Apôtre (4). La parole inspirée doit pourtant bien avoir sa réalité !

La transformation est profonde, elle ne se limite pas à l'extérieur, car l'essence divine remplit de sa présence la substance de l'âme. « Quand une âme est ravie tout entière en Dieu, disait Jean Tauler, elle devient complètement *déicolore*. Tout ce que Dieu a en lui, il le répand et le communique dans cette âme, d'une manière suressentielle, si bien que désormais c'est Dieu qui fera toutes les actions de cette âme (5). » Ruysbroeck parlait dans les

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 92 ; édit. lat., p. 324.
(2) *Ibid.*
(3) *Margaritum spirituale*, p. IV, §. VII, édit. lat., p. 528.
(4) *II Cor.*, III, 18.
(5) Tauler, II[e] sermon pour le V[e] dimanche après la *Trinité*, dans es *Œuvres de J. Tauler*, trad. franç. du R. P. Noël, t. II, p. 350.

mêmes termes des effets de la grâce de Dieu (1). Après eux, Louis de Blois reprend ce terme expressif pour essayer de dire ce que la langue humaine ne peut traduire d'une façon adéquate : *Igitur ipsa anima... plane tota deicolor est, quia essentia ejus essentia Dei perfusa est,* « elle a comme revêtu la teinte de la divinité », « elle a dépouillé tout l'humain pour se parer du divin (2) ».

Que resterait-il en effet d'humain en cette âme toute perdue en Dieu ? Puisqu'elle est à ce point « transformée et changée en Dieu », pourquoi ne pas ajouter avec saint Augustin qu'elle est comme *déifiée* ? C'est le plus qu'on puisse dire, et Louis de Blois ose bien prononcer le mot, sans du reste chercher à pousser plus avant les saintes audaces de sa pensée. Il lui semble plus utile d'établir aussitôt ce qu'un tel prodige de grâce donne à l'âme de *divine activité.*

Dans l'état d'union, nous l'avons vu déjà, l'âme est appelée à renoncer à tous ses procédés humains. Tout ce qui est image, tout ce qui est sensible, tout concept emprunté aux créatures, doit s'effacer devant la lumière surnaturelle qui brille aux yeux de l'âme. Plus que cela : toute opération personnelle doit cesser, et c'est logique, quoi qu'il en paraisse. La raison en est simple et c'est la vérité même. L'union à Dieu est en effet ici-bas le degré suprême de la grâce divine, c'est-à-dire de la présence active de Dieu en l'âme. Il n'y a plus désormais de place pour l'action de l'homme, l'action de Dieu l'a prise tout entière ; l'homme n'a plus qu'à se laisser faire : *ibi quippe Deus est agens, homo vero patiens* (3). C'est Dieu qui éclaire l'âme des splendeurs de sa lumière incréée, lui qui parle et enseigne, lui encore qui opère et accomplit toutes ses œuvres : « Qu'il mange ou qu'il boive, qu'il veille ou

(1) *Ornement des noces spirituelles*, II, LXVI, trad. franç., t. III, p. 179 — *Le livre des sept clôtures*, c. XXI, *ibid.*, t. I, p. 202.

(2) *Instit. spir.* ch. XII, 2 ; éd. lat. p. 323 ; trad. franç. t. II, p. 89.

(3) Louis de Blois, *Inst. sp.*, ch. XII, 3, p. 325, après saint Denys, *De divinis nominibus*, c. II, III.

qu'il repose, son acte est toujours de Dieu qui vit en lui au-dessus de son essence », *semper in eo Deus operatur* (1). — « Il faut que l'homme soit *patient*, pendant que Dieu est *agent* », disait aussi Tauler (2).

Dans cette région supérieure « Dieu s'aime lui-même, il vit, il existe, il opère ; et c'est à cause de cela que l'âme devient déicolore, déiforme et divine (3) ».

S'il est vrai que Dieu lui-même opère directement en cette âme privilégiée, s'il est exact qu'il y accomplit des actes divins de connaissance et d'amour, il va de soi que toute image sensible est désormais superflue. Elle ne ferait que gêner l'action d'un Dieu qui n'a que faire du créé pour agir. *Dominus autem spiritus est : ubi autem spiritus Domini, ibi libertas.* Le Seigneur étant pur esprit, où réside et opère l'esprit du Seigneur, là c'est affranchissement complet vis-à-vis du sensible, l'entière liberté des vrais enfants de Dieu (4). Tout disparaît, hormis la seule pensée du Créateur.

L'âme de son côté ne sent plus rien, ne voit plus rien, semble plongée dans l'ignorance la plus absolue. Mais son ignorance même est la voie qui la mène à *la plus sublime des connaissances*, celle que Dieu va lui donner de lui-même. Car la lumière divine n'a pas empli sa demeure intérieure pour la laisser dans les ténèbres. C'est au contraire le moment des communications, des *arcana verba quae non licet homini loqui* (5). Dieu ne demande qu'à parler à l'âme dépouillée d'elle-même. « L'âme entend dès lors la parole secrète que Dieu prononce dans le silence intérieur et dans la retraite cachée du cœur. Elle reçoit cette parole et goûte avec bonheur l'étreinte de

(1) *Inst. sp.*, ch. XII.
(2) *Sermon pour le VIII*e *dimanche après la Trinité*, trad. fr., t. III, p. 411.
(3) Tauler, *III*e *Serm. pour le III*e *dim. ap. la Trin.*, t. III, p. 280.
(4) *II Cor.*, III, 17.
(5) *Ibid.*, XII, 4.

l'union mystique (1). » Toutes ses facultés merveilleusement ennoblies sont conviées au festin : « Sa mémoire, complètement dépouillée des images sensibles, n'est plus que pureté et simplicité ; son intelligence perçoit les incomparables splendeurs du Soleil de justice et pénètre la vérité divine ; dans sa volonté elle ressent comme un bouillonnement de l'amour contenu, c'est le contact de l'Esprit-Saint, source vive qui s'écoule en effluves d'éternelle suavité. Ainsi se voit-elle conviée et admise à la suprême union avec Dieu. Heure bénie ! C'est alors pour l'âme une fête délicieuse qui n'a rien de pareil dans la nature; la joie intime qu'elle y puise est toujours à son printemps, c'est comme un avant-goût de la béatitude éternelle (2). »

Pour elle sa fonction consiste à aimer, car c'est l'amour qui l'unit à ce point à son Dieu, et c'est dans l'amour qu'elle apprend à le connaître : « par l'embrassement et le contact intime de l'amour elle connaît Dieu beaucoup mieux que les yeux corporels ne connaissent les rayons du soleil qu'ils perçoivent (3) ». Elle est la source même de la science du divin : elle n'a d'autre occupation que de boire à longs traits et d'étancher sa soif de l'infini. Et plus elle puise à cette source de vie, plus elle se sent jubiler intérieurement sous la poussée de l'esprit qui l'anime. Sa joie la fait tressaillir ; elle la voudrait dire au monde entier, mais elle n'en est ni surprise, ni effrayée, car elle a conscience de porter en elle la cause de son bonheur.

Elle sait en effet à n'en point douter, elle est sûre d'une *certitude* de fait et d'expérimentation, à laquelle rien ne peut contredire, comme on le verra plus clairement dans la suite. « A celui qui a goûté de l'union mystique tous les sages du monde peuvent bien dire : « Tu es dans l'erreur,

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 88.
(2) *Ibid.*, p. 91-92.
(3) *Miroir de l'âme*, ch. XI, p. 193.

malheureux, ta foi te trompe. » Sans hésiter il leur répondra : « Tout au contraire c'est vous qui vous abusez ; ma foi a pour elle la vérité et la certitude la plus absolue. » Réponse d'autant plus assurée qu'elle aura pour base infaillible l'amour qui unit, beaucoup plus que les recherches du raisonnement (1). »

C'est l'enseignement unanime des docteurs de la vie mystique (2), c'est aussi le témoignage indiscutable des âmes élevées à l'union divine, témoignage secret qui ne se consigne pas dans les livres, mais qui n'en a pas moins une valeur souveraine. C'est pour elles le perpétuel recommencement du *Scio cui credidi et certus sum* de l'Apôtre. Le contact avec le Bien-aimé au plus profond de leur être est si clairement ressenti, — et il le sera d'autant plus que l'union à Dieu gagnera en intimité, — les marques indéniables de sa présence sont tellement évidentes que rien n'est plus capable de les en faire douter. Leur conviction repose en effet sur une vue intime qui ne peut pas tromper ; les sens extérieurs les mieux exercés ne donneraient pas une assurance plus entière. Le premier avantage en revient à l'âme qui se sent de moins en moins tentée de quitter son « recueillement inviolable » et de perdre par la dissipation un contact si doux. Les conditions de la foi ne sont pas changées pour cela, car cette union, si intime soit-elle, n'a encore rien de la vision face à face ; cependant il est impossible qu'elle n'ait pas son rejaillissement sur la vie entière : tout dans l'accomplissement quotidien de ses devoirs, devient pour l'âme plus lucide, plus aisé, plus joyeux : le cœur se dilate, l'âme se sent plus allègre, elle court, elle vole dans la voie des préceptes divins ; c'est vraiment « l'avant-goût de la béatitude éternelle (3) ».

(1) *Inst. sp.*, ch. I, p. 6, 7.
(2) Cf. R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison*, 1re partie, ch. V.
(3) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 92.

*
* *

Lorsque l'âme a fait les premières expériences de la divine rencontre, elle se sent toute remplie d'une telle allégresse et d'un tel désir de posséder pleinement ce Bien suprême dont elle a entrevu la beauté, que bien volontiers elle chanterait son *Nunc dimittis* pour aller se perdre en Dieu dans la vision face à face. Elle ne se doute pas encore que l'état d'union auquel la grâce de Dieu l'a élevée est susceptible d'une multitude de degrés, et qu'elle est appelée à entrer toujours plus avant dans l'intimité de son Bien-aimé, si elle désire atteindre à la consommation dans l'unité. Livrée à elle-même, elle serait exposée à retarder l'action divine par son ignorance des voies surnaturelles. C'est alors que l'assistance d'un directeur prudent et averti lui sera infiniment précieuse. On sait l'importance que sainte Thérèse attachait à ce point essentiel de la vie spirituelle ; ce n'était pas nouveau : l'antique tradition monastique réclamait des supérieurs de communauté la science délicate « de conduire les âmes, et de s'inspirer des besoins de chacune », *difficilem et arduam rem... regere animas et multorum servire moribus* (1). C'est précisément pour *instruire* les âmes avides de perfection que Louis de Blois a publié ses deux traités de théologie mystique. Nous avons suivi le développement de cette doctrine si simple, et pourtant si substantielle, qui montre aux bonnes volontés les moyens assurés d'arriver à l'union. L'Abbé de Liessies ne s'arrête pas là. Son désir le plus ardent est de mener son disciple jusqu'au *sommet* de la vie surnaturelle, autant qu'il est possible d'y atteindre dès ici-bas. Mais une pensée d'exquise modestie, commune aux âmes saintes, retient sur ses lèvres toute parole qui laisserait deviner chez lui une expérience personnelle de ces sublimes réalités.

(1) *Règle de S. Benoît*, ch. II. *Qualis esse debeat Abbas.*

« De ipsa unione divina, *quae fit in apice mentis, nonnulli Patres* in hunc fere modum loquuntur. » C'est ainsi qu'il introduit son chapitre sur « la consommation de l'union divine à la cime de l'âme et au sommet de la volonté ». Ces « auteurs spirituels », auxquels il se réfère sans les nommer, sont ses maîtres ordinaires, Ruysbroeck et Tauler en particulier. Mais l'exposé de la doctrine est bien de lui-même, et l'on y retrouve les influences de sa formation monastique et bénédictine. Le chapitre forme du reste la suite logique et comme le couronnement des doctrines précédentes (1).

Tout dans l'union à Dieu dépend essentiellement de la *grâce divine*. C'est le Seigneur qui vient visiter l'homme spirituel comme un ami particulier et qui l'enrichit de plus en plus de ses dons. Le divin Maître se plaît à le combler au-delà de toute espérance, car « il le visite fréquemment, quelquefois sans discontinuer, il l'étreint de ses embrassements (2) » afin de se l'unir toujours plus étroitement. « La lumière incréée illumine sans cesse » cette âme fortunée, « d'où le Seigneur ne se retire plus jamais (3) ». Tout est de lui dans cette œuvre de lumière et d'amour. L'âme cependant a de quoi hâter l'action du Maître ; elle peut provoquer ses interventions miséricordieuses et gracieuses, et ce moyen n'est autre que son amour pour Dieu. Les racines de l'union plongent dans l'amour ; de l'amour elle attend sa croissance et son dernier développement. « Nos *progrès dans l'amour*, dit Louis de Blois, seront la mesure exacte de nos accroissements dans l'union divine. Et plus intime sera notre union à Dieu, plus absolument nous nous perdrons en lui, plus clairement aussi nous le contemplerons en lui et par lui ; l'ardeur enfin de notre amour suivra la perfection de notre connaissance (4). »

(1) Nous reproduisons ci-après, en appendice, le chapitre entier de l'*Institution spirituelle* qui traite de l'union.
(2) *Inst. sp.*, ch. XII, 2, p. 92.
(3) *Ibid.*, ch. XII, 4, p. 102, 103.
(4) *Ibid.*, p. 63.

De celle-là Dieu se charge : car à l'âme de plus en plus dégagée d'elle-même et de tout le créé, à l'âme dévorée de l'amour divin, Dieu réserve les communications les plus hautes, qui marqueront la consommation de l'union. Il ne s'agit pas en général de révélations sur les événements cachés ou futurs, encore qu'elles soient possibles (1) ; mais l'âme n'a pas à les désirer. Ce que Dieu lui offre, c'est lui-même tel qu'il est, un seul Dieu dans la Trinité sainte : *jamque beata Trinitas seipsam manifestat* (2). Le moment est solennel, il est salué avec transport par tous les privilégiés que Dieu appelle à la plus haute perfection. Il faut bien les en croire devant l'unanimité de leur témoignage. Comment se fait cette sublime théophanie dont les mystiques parlent avec cette simplicité tranquille qui en dénote la sincérité ? Il leur appartient de nous l'apprendre. Louis de Blois l'explique ainsi : « *La sainte Trinité se manifeste* : le Père dans la mémoire par un rayonnement très simple de la pensée ; le Fils dans l'intellect par une connaissance parfaitement claire ; l'Esprit-Saint dans la volonté par un amour consumant (3). » Cette illumination des trois puissances supérieures de l'âme par chacune des Personnes divines n'ajoute rien au dogme catholique tel que nous l'enseigne l'Église ; croire le contraire serait une illusion dangereuse contre laquelle le contemplatif doit se tenir en garde. Louis de Blois lui recommande instamment de ne pas scruter ce mystère ni d'en discuter sans raison : « il y a, dit-il, quelque chose d'infiniment plus avantageux ; c'est d'en recevoir quelque connaissance expérimentale », comme « ceux que Dieu illumine d'une manière éminente » ; *praestat omnino aliquid hinc experiri quam dicere* (4).

Cependant Louis de Blois, qui se défend lui-même de

(1) Louis de Blois a tout un paragraphe sur les révélations, *Miroir de l'âme*, ch. XI, 3.

(2) *Inst. sp.*, ch. XII, 4, éd. lat., p. 326.

(3) *Ibid.*, trad., p. 98.

(4) *Inst. sp.*, ch. VIII, 2, p. 55-56 ; éd. lat. p. 314.

disserter sur tous ces sujets élevés, a trouvé des paroles fort exactes pour exposer la foi au mystère de la Trinité (1). Il y reprend l'idée de l'image du mystère adorable imprimée dans nos trois facultés maîtresses, la mémoire, l'intelligence et la volonté. C'est en elles, et en leur sommet, nous dit-il encore avec plus d'insistance, que l'âme élevée au-dessus d'elle-même et de ses opérations naturelles, « voit, entend, sent, goûte et touche ce qu'aucune parole ne saurait exprimer (2) ». C'est là ce qu'il appelle « éprouver en soi quelque *expérience* » du mystère de la Trinité sainte, *de tanto mysterio aliquid intus experiri* (3).

Qu'est donc au juste cette *connaissance expérimentale* du plus haut mystère de la religion? Les mots font défaut pour le dire exactement parce que cette expérience dépasse le domaine de l'intelligence créée. Pour en donner du moins une idée, Louis de Blois compare cette perception du divin à celle que nous acquérons par les sens (4), et qui ne peut pas nous tromper tellement elle s'impose. La façon dont le mystère affecte la puissance supérieure de l'âme est infiniment plus noble et plus délicate, étant purement spirituelle et surnaturelle, mais elle semble produire une impression assez analogue. Certains mystiques ont parlé dans le même sens de *goût* surnaturel, de *saveur* ressentie, de *cognitio sapida* ou science savoureuse, qui donne à l'âme la sensation indéfinissable d'une délectation physique merveilleusement pure, qui la plonge dans une sorte d'ivresse ineffable. Les mystiques l'assimilent volontiers à la sensation du goût qui suppose le contact direct et immédiat de l'objet offert à sa perception (5). Louis de

(1) *Miroir de l'âme*, ch. x, 2.
(2) *Ibid.*, p. 179.
(3) *Ibid.*, éd. lat., p. 574.
(4) Cf. S. Thomas, *In psalm.* xxxiii : « Experientia de re sumitur per sensum... per gustum de (re) intrinseca. Deus autem non longe est a nobis... sed in nobis... Et ideo experientia divinae bonitatis dicitur gustatio. »
(5) Cf. S. Thomas, note précédente.

Blois, dans le passage cité, groupe ensemble tous les sens, comme pour montrer que, dans cette union très intime aux trois Personnes divines, la connaissance expérimentale de leur présence dépasse en plénitude tout ce qu'on peut concevoir de plus achevé comme sensation physique et naturelle (1).

Mais c'est une perception toute spirituelle où la sensibilité n'a en général aucune part non plus que l'activité personnelle. Plus que jamais c'est Dieu seul qui agit; l'action de l'âme se borne à recevoir, et à se montrer accueillante et docile. L'œuvre est éminemment divine. C'est Dieu le Père, qui, dans cette âme où il est activement présent et vivant, « dit son Verbe éternel », (*Verbum*) *ibi Pater cœlestis profert*, il accomplit son acte essentiel qui est d'engendrer sans cesse son Fils bien-aimé (idée familière à Ruysbroeck (2), et à Tauler (3), et il l'accomplit au profit de l'âme et pour son instruction. Il en résulte pour cette âme une connaissance toute spéciale du Verbe de Dieu. « Le Verbe éternel tel qu'il est, sans diminution, s'engendre incessamment dans l'âme. Or l'âme qui a pu recevoir ce bienfait connaît mieux le Verbe éternel qu'elle ne pourrait le connaître par tous les discours des docteurs (4). » De là vient pour l'âme élevée à de telles faveurs un attrait tout spécial, souvent irrésistible, pour la Personne du Verbe et pour le mystère adorable de sa génération éternelle; puis les merveilles de l'union hypostatique se présentent à elle avec une telle netteté, qu'elle se sent prise pour l'humanité sainte du Christ de la même

(1) Louis de Blois parle également des cinq sens dans son *Enchiridion parvulorum* : « Que voient-ils? Qu'entendent-ils? Que sentent-ils? Que goûtent-ils? Qu'éprouvent-ils? Aucune langue ne peut le dire. » *Enchir. parvul.*, c. VII, éd. lat., p. 700.

(2) *Miroir du salut éternel*, ch. VIII, XVII, XVIII; *Ornement des Noces spirituelles*, l. III, ch. III.

(3) *Sermons pour la Nativité de N.-S.*, trad. fr., t. I.

(4) Tauler, *II^e Sermon...*, t. I, p. 307.

dévotion. L'âme, captivée désormais par la double Beauté divine et humaine du Verbe incarné, se sent comme possédée par son Bien-Aimé, dans une étreinte constante très profonde, très calme, très silencieuse, toute spirituelle. Dans ce contact intime avec la personne du Fils de Dieu, le Père céleste « engendre aussi l'âme unie », c'est-à-dire lui donne de mieux comprendre la filiation toute de grâce dont elle a hérité, en sorte, écrit Louis de Blois, que le Seigneur « peut dire d'elle en toute vérité : Voici ma fille bien-aimée, en qui je me complais » (1). Mais, ajoute notre auteur, pour percevoir cette voix divine il faut le silence profond, car Dieu parle quand tout se tait en nous. Il en va de même de la volonté.

Tandis en effet que dans ses puissances intellectuelles l'âme est « tout illuminée des clairs rayons du soleil de justice..., dans la puissance affective elle éprouve l'ardeur d'un bonheur tranquille et comme la touche de l'Esprit-Saint, semblable à une fontaine jaillissante de délices éternelles (2) ».

L'âme avait déjà connu, au contact du divin Esprit, « le bouillonnement de l'amour ». La source d'eau vive s'est transformée en un torrent impétueux qui envahit l'âme tout entière. L'étincelle est devenue feu dévorant qui menace de tout consumer. Qu'il dévore et qu'il consume ! Il ne fera qu'achever l'œuvre de purification. Plus en effet l'union au Dieu Trine est élevée, plus l'âme se doit spiritualiser, car un contact aussi étroit ne peut se faire que *d'esprit à esprit* et plus que jamais la formule de l'unité se réalise : *Unus spiritus est* (3). Aussi cette consommation de l'union ne peut-elle se faire qu' « à la cime de l'esprit », c'est-à-dire dans l'âme spirituelle parfaitement épurée et simplifiée (4), dans cet abîme auquel on peut donner le

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 4, p. 98.
(2) *Miroir de l'âme*, ch. XI, 1, p. 192.
(3) *Inst. sp.*, ch. XII, 4.
(4) Louis de Blois n'établit pas de distinction *essentielle* entre ce qu'il a nommé plus haut *le fond de l'âme* et ce qu'il appelle ici la *cime*

nom de « ciel de l'esprit », parce qu'il contient le royaume de Dieu qui est Dieu lui-même. Et c'est dans ce ciel que l'âme unie à Dieu a son habitation, c'est à savoir en chacune des trois personnes divines, *conversatur ergo talis anima in caelis, nempe in unius Divinitatis tribus personis* (1).

De cette constante intimité les privilégiés retirent la conviction qu'ils sont spécialement chéris de Dieu. Ils forment la classe « des amis particuliers et des vrais enfants de Dieu, *singulares Dei amici ac filii* (2), et partagent déjà le titre des bienheureux qui eux aussi sont les fils et intimes amis de Dieu, *intimi amici et carissimi filii Dei* (3). Ils sont « très chers au Seigneur » du fait qu'ils « le laissent libre d'agir en eux », et Louis de Blois ne craint pas d'ajouter, — doctrine précieuse à relever — qu'ils sont « plus utiles à l'Église en une heure à peine que d'autres moins favorisés en beaucoup d'années » (4).

Mais l'âme tout absorbée en Dieu et comme plongée dans la Divinité n'en demande pas tant. Il lui suffit de goûter la douceur du lien nouveau qui la rattache à son Père céleste, d'entendre la parole du Verbe et de ressentir les touches secrètes de l'esprit d'amour. Elle se voit comblée au-delà de ses désirs et elle conçoit une jubilation sans nom et sans précédent qui achève de la transformer car elle est divine. Il lui est désormais impossible de détacher les yeux de l'objet de son amour et de perdre le souvenir des grâces reçues. Sans cesse elle y revient sans se voir exposée à en tirer vanité. Car de cela elle est incapable, autant que de douter de la présence de Dieu dans son sanctuaire intérieur. Elle est irrévocablement fixée dans la conviction que Dieu lui-même opère tout le bien qui

de l'intellect et de la volonté ; mais il semble bien y voir une différence de degré dans l'abstraction du sensible.

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 4, éd. lat., p. 327.

(2) *Ibid.*, ch. I et XII ; éd. lat., p. 299, 322.

(3) *Miroir de l'âme*, ch. XII, 3, p. 201 ; éd. lat., p. 581.

(4) *Inst. sp.*, ch. I, p. 7.

est en elle, selon l'expression de saint Benoît, et elle lui en rend hommage : « Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, *operantem in se Dominum* magnificant (1). » Cette conviction est pour eux la base d'une *humilité* vraie et sincère, de cette humilité religieuse dont saint Benoît a fait la caractéristique des parfaits. C'est à lui que Louis de Blois en emprunte la description sommaire : les traits communs se soulignent d'eux-mêmes : « Ceux qui jouissent de cette illumination se soumettent volontiers pour Dieu à la direction des autres, ils aiment à céder en tout ce que Dieu permet, et à se placer les derniers partout. Ils ne se prévalent pas des grâces de choix qu'ils reçoivent à profusion, car ils ont conscience de leur néant. Ils ne font aucun cas d'eux-mêmes, persuadés que c'est Dieu qui opère tout le bien qu'ils accomplissent. Ils sont fixés dans la véritable humilité et la crainte filiale, et se réputent serviteurs inutiles. Leur plus grand soin est d'éviter autant que possible, non seulement les péchés graves, mais aussi les plus légers... D'ailleurs ils restent inconnus au monde ; leur vie simple, vraiment chrétienne et toute dirigée vers le ciel, échappe facilement aux regards ; pour la remarquer il faut recevoir la même grâce ; car ils n'ont pas l'habitude de faire paraître à l'extérieur des manières singulières et extraordinaires (2). » Lorsque l'humilité vraie provient ainsi de la pensée constante de la présence divine dans l'âme, elle imprime au corps lui-même sa marque distinctive, elle lui donne l'attitude pleine de respect qui convient à la créature en face de son Créateur, ou mieux encore au fils adoptif vis-à-vis de son Père céleste. L'être tout entier revêt une dignité et une gravité pleines de douceur et de simplicité, un certain air de majesté sans rien d'artificiel

(1) *Prolog. in Regulam.*

(2) *Inst. sp.*, ch. XII, 4, p. 100-101. Cf. *Règle de S. Benoît*, c. VII, *De l'Humilité*, degrés 1, 3, 6, 7, 12.

ni d'apprêté ; on dirait comme un reflet de la sainteté divine, quelque chose comme la ressemblance parfaite « du Christ selon l'esprit, selon l'âme, et jusque dans la chair (1) ». Cette humilité est bien voisine de la charité sans qui elle ne saurait exister (2). Aussi donne-t-elle à l'âme unie à Dieu la note surnaturelle dans tous ses rapports avec les créatures, cet ensemble de douceur et de fermeté, d'indulgence et d'affabilité qui rend si aimable le commerce des vrais élus de Dieu. C'est l'efflorescence de la sainteté, « ce fruit savoureux de l'esprit » que saint Paul appelle « charité, joie et paix, patience, mansuétude et bonté » (3). Avec toute la tradition ascétique et mystique la doctrine du vénérable Abbé de Liessies s'appuie sur l'enseignement apostolique : c'est celui de l'Église, c'est celui de l'Esprit de Dieu.

A ce sommet de la perfection chrétienne toutes les âmes baptisées devraient se sentir attirées, si elles étaient attentives aux appels de la grâce. Elles ont tout ce qu'il faut pour y parvenir, ayant en elles la présence habituelle du Dieu tout-puissant. Il n'est pour elles que de prendre conscience des facilités qui leur sont données et d'en tirer parti.

L'expérience apprend malheureusement — Louis de Blois en fait la remarque attristée — que « bien peu connaissent le degré suprême de l'amour (4) ». La chose est pourtant si simple et si aisée pour l'homme de foi sincère et de cœur généreux !

Lorsqu'il a librement et joyeusement accompli l'acte de haute intelligence qui lui fait abdiquer les lumières de la raison naturelle pour se mettre à l'école de la divine Sagesse, lorsqu'il s'est placé sous l'étroite dépendance de

(1) *Inst. sp.*, ch. XII, 2.
(2) *Règle de S. Benoît*, finale du chap. VII.
(3) *Gal.*, V, 22.
(4) *Inst. sp.*, c. XII, 4, p. 102.

son Créateur et qu'il lui a soumis son jugement et sa volonté, il ne tarde pas de constater en soi les effets de l'action de Dieu sur lui ;

s'il consent à suivre le conseil de notre grand mystique de Liessies, il prendra goût à ce recueillement intime, dans le secret de son âme où réside la Trinité sainte, et, soulevé par l'attrait de la contemplation, il ne pourra plus se laisser distraire du sentiment profond de la présence divine : il est dans la voie sûre qui mène à l'union de l'âme à Dieu ;

qu'il s'attache fermement aux réalités qui dépassent la nature, que de tout son cœur et de toute l'ardeur de sa dévotion il adhère au Christ et à ses mystères : son être aura vite fait, au contact de la grâce, de se purifier, de se simplifier, de se spiritualiser en se dégageant de la matière : c'est là ce qu'attend le Créateur pour unir à lui sa créature comme seuls les purs esprits sont capables de le faire.

C'est le dernier mot du bonheur ici-bas. C'est « le sommet de la perfection », sur lequel l'âme peut établir sans crainte sa paisible demeure. Non qu'elle soit dispensée de pratiquer les bonnes œuvres, elle y est plus appliquée que jamais. Mais rien ne peut plus la distraire de la douce présence de son Dieu ; rien ne peut la priver de l'union étroite et constante à son Créateur, « en ce noble centre, en ce temple divin d'où le Seigneur ne se retire jamais ».

Dieu veuille nous attirer là et nous y fixer à jamais, afin que « notre esprit, plongé dans l'océan sans fond de la Divinité, ait la joie de se perdre dans l'Esprit incréé. Là viennent aboutir tous les saints exercices, là se réalisent le but de toutes les Écritures, la fin de tous les préceptes divins ».

Dom P. de Puniet, O. S. B.

TEXTES ANCIENS

L'Union à Dieu [1]

I

L'union mystique est accordée le plus souvent a celui qui persévère avec constance

Que le débutant dans l'art spirituel s'exerce chaque jour à l'union divine ; qu'il s'efforce sans cesse par des colloques intérieurs et d'amoureux désirs de s'attacher à Dieu ; qu'il persévère avec constance dans l'abnégation et la mortification, sans que ni les chutes fréquentes, ni les innombrables divagations de l'esprit lui fassent abandonner sa sainte résolution ; il parviendra certainement à la perfection et à l'union mystique, sinon de son vivant, du moins à la mort. Que s'il n'y arrive pas à ce moment suprême, il l'obtiendra dans la suite. Car, au ciel, son bonheur sera plus ou moins parfait, suivant que sur la terre ses désirs et sa recherche de la perfection auront été plus ou moins pressants. Dieu, en effet, réserve aux saintes aspirations une éternelle récompense, alors même que, durant le pèlerinage terrestre, elles n'auraient jamais atteint leur objet. Courage donc ! Que l'ascète demande avec persévérance, qu'il cherche, qu'il frappe, qu'il attende sans se lasser ; qu'il se rappelle la ferme promesse du Seigneur Jésus : « *Quiconque demande reçoit ; quiconque cherche trouve ; et l'on ouvrira à celui qui frappe* (2) », pourvu que tout se fasse

(1) Ce texte est emprunté à *l'Institution spirituelle*, chap. XII.
(2) *Matth.* VII, 8.

en temps opportun. Qu'il croie que rien ne peut rester sans effet, ni la moindre prière, ni le plus faible soupir dirigé vers Dieu par l'amour. Cette perfection tant désirée qu'il n'a pas encore, qu'il l'aime dans les autres amis intimes de Dieu ; qu'il se réjouisse des dons que le Seigneur leur confère et qu'il lui en rende grâces : dégagé ainsi de toute envie, il fera siens les biens d'autrui auxquels il applaudira par une sincère charité.

II

Description de la théologie mystique — Comment se consomme dans l'âme parfaite l'ineffable union avec le Créateur

Heureuse l'âme qui s'étudie sans cesse à se purifier et à rentrer en son sanctuaire intérieur ; heureuse celle qui renonce sans réserve à toute recherche et volonté personnelle : de plus en plus elle se rapproche de Dieu. Puis vient le moment où, la grâce divine soulevant, illuminant et enrichissant les forces supérieures de cette âme, elle obtient enfin l'unité et la nudité d'esprit ; elle atteint à l'amour pur et suprasensible et à cette simplicité de pensée qui exclut la multiplicité des concepts. Apte désormais à recevoir le suprême et ineffable don de Dieu, elle est conduite à cette source vive qui jaillit de toute éternité et rassasie surabondamment l'intelligence des bienheureux. Déjà ses facultés brillent comme des astres, elle peut contempler l'abîme de la Divinité d'un regard simple et serein, d'un regard qui la fait jouir en dehors de toute vision imaginaire et sans le secours actif de l'intellect. Tournée vers Dieu par l'amour, elle en reçoit dans son centre une splendeur infinie qui obscurcit l'œil de la raison et de l'intelligence ; mais l'œil simple de l'âme, c'est-à-dire son concept pur et simplifié, détaché du créé et supérieur à l'intellect, demeure au contraire grand ouvert. La lumière naturelle de la raison pâlit devant un tel éclat ; l'âme desormais ne voit plus rien dans le temps, mais, dominant le temps et l'espace, elle prend quelque chose des mœurs de l'éternité. Les images, la distinction et la considération des êtres perdent pour elle toute valeur, car déjà elle expérimente que Dieu surpasse de beaucoup toutes les représentations sensibles, intellectuelles, divines même, qu'il est au-dessus de tout ce que l'intelligence peut saisir, de tout ce

qu'on peut dire ou écrire, de tous les noms qu'on peut lui donner.

Elle voit que tout cela est à une infinie distance de la réalité de l'Essence divine et que pour cette raison cette Essence ne peut avoir de nom.

Pourtant elle ignore encore ce qu'est ce Dieu dont elle sent la présence ainsi. Anticipant sur la connaissance, mais ne la possédant pas, l'âme se repose en Dieu, seul, unique et pur objet, mais objet inconnu de son amour. Car la lumière divine est inaccessible, si vif est son éclat : d'où son nom de « ténèbres ».

L'âme entend dès lors la parole secrète que Dieu prononce dans le silence intérieur et dans la retraite cachée du cœur. Elle reçoit cette parole et goûte avec bonheur l'étreinte de l'union mystique. Dès qu'en effet, sous l'action de la grâce divine, elle s'est élevée par l'amour au-dessus de l'intelligence, des images et d'elle-même, elle sort de soi pour s'écouler tout entière en Dieu ; et Dieu, alors, lui est paix et jouissance. Fixée dans un tel ravissement de l'esprit, elle peut à bon droit s'écrier : Là je dormirai en paix et je me reposerai sans crainte (1).

Ainsi l'âme aimante s'écoule hors d'elle-même jusqu'à n'exister plus ; réduite à rien, elle va se perdre dans l'abîme de l'éternel amour ; et là, morte à elle-même, elle vit en Dieu sans rien connaître ni sentir, hormis l'amour dont elle est enivrée. Elle se perd, disions-nous, dans l'immensité de la solitude et des ténèbres divines, mais là, se perdre c'est bien plutôt se trouver. Car l'âme dépouille vraiment tout l'humain pour se revêtir de Dieu ; elle est toute changée et transformée en Dieu comme le fer sous l'action du feu reçoit l'aspect du feu et se change en lui ; mais l'essence de l'âme ainsi déifiée demeure ce qu'elle était, de même que le fer incandescent ne cesse pas d'être du fer.

Dans cette âme il n'y avait jusque-là que froideur, désormais elle est tout embrasée ; des ténèbres elle est passée à l'éclat le plus vif ; jadis insensible, elle n'est plus que tendresse. Elle a comme revêtu la teinte de la divinité, car l'essence divine s'est répandue en sa propre essence. Toute consumée par le feu du divin amour et toute liquéfiée, elle est passée en

(1) Ps. IV, 9.

Dieu, et s'unissant à lui sans intermédiaire, elle ne fait plus qu'un esprit avec lui : ainsi l'or et l'airain se fondent-ils en un seul métal. Ceux du reste qui sont ainsi ravis et perdus en Dieu atteignent à des hauteurs diverses ; car chacun pénètre d'autant plus avant dans les profondeurs divines qu'il se tourne vers Dieu avec plus de sincérité, d'ardeur et d'amour et qu'il abdique plus complètement, dans cette recherche même, tout intérêt personnel.

Denys l'Aréopagite, dans son court traité de la Théologie mystique, adressé à Timothée, exhorte ainsi son disciple à l'union dont nous parlons : « Mon très cher Thimothée, dit-il, exerce-toi avec toute l'application possible à la contemplation du monde mystique et laisse les sens et les opérations intellectuelles, tout le sensible et tout l'intelligible, ce qui est et ce qui n'est pas, tout en un mot ; porte-toi en avant de toutes tes forces par certaine ignorance, afin de t'unir à Celui qui est au-dessus de toute substance et de toute science. Je l'affirme : lorsque librement, parfaitement et sans aucune réserve, tu seras sorti de toi-même et de tout ; alors, allégé de tout fardeau, dégagé de tout bien, tu t'envoleras vers le rayon suprasubstantiel des ténèbres divines. » Et un peu plus loin, il ajoute : « Le contemplatif, détaché du visible et de l'intelligible, entre dans la nuée mystique de l'ignorance ; là laissant tous les secours de la science et de la connaissance, il est tout en Celui qui échappe absolument au tact et à la vue et qui dépasse tout. » Et encore : « Nous prions Dieu de nous introduire dans cette très lumineuse et très limpide nuée, afin de voir et de connaître par la privation de la vue et de la science Celui qui est supérieur à toute vue et à toute science ; car ne pas voir et ignorer de cette manière, c'est voir et savoir en toute vérité. »

Le même saint Denys, écrivant au diacre Dorothée, parle ainsi de cette obscurité : « Les divines ténèbres sont une lumière inaccessible, où Dieu est dit habiter. A cause de leur éclat très vif qui l'emporte sur toute substance elles sont invisibles et inaccessibles par suite de la surabondance infinie de lumière suprasubstantielle qui s'en échappe. Il y atteint et il s'y perd celui qui a mérité de connaître et de voir Dieu ; car par cela même qu'il ne voit ni ne connaît, il est uni plus intimement à Celui qui dépasse toute vision et toute connaissance : il le sait supérieur à tout ce que perçoivent les sens et l'intelligence et il dit et affirme avec le Prophète : « Vous con-

naître est une science trop merveilleuse pour moi, cette « science dépasse mes forces et je n'y pourrai atteindre. » C'est ainsi, on se le rappelle, que le saint et admirable Paul connut Dieu : par la conviction qu'il dépasse toute science et toute intelligence. Aussi le proclame-t-il hautement, les voies de Dieu sont inexplorables ; ses jugements, nul ne les peut scruter, ses grâces sont inénarrables, et la paix qu'il donne dépasse tout sentiment. Saint Paul avait su trouver ce Dieu qui est au-dessus de tout, et il l'avait connu selon un mode supraterrestre : car Celui qui est l'auteur de tous les êtres, les surpasse tous à l'infini. » Telle est la doctrine de saint Denys, le disciple de l'apôtre saint Paul.

O admirable sainteté de l'âme, à ce point favorisée de Dieu, surélevée par sa grâce au-dessus de toute créature et de toute opération personnelle ! Sa mémoire, complètement dépouillée des images sensibles, n'est plus que pureté et simplicité ; son intelligence perçoit les incomparables splendeurs du Soleil de justice et pénètre la vérité divine ; dans sa volonté elle ressent comme un bouillonnement de l'amour contenu, c'est le contact de l'Esprit-Saint, source vive qui s'écoule en effluves d'éternelle suavité. Ainsi se voit-elle conviée et admise à la suprême union avec Dieu. Heure bénie ! C'est alors pour l'âme une fête délicieuse qui n'a rien de pareil dans la nature ; la joie intime qu'elle y puise est toujours à son printemps, c'est comme un avant-goût de la béatitude éternelle.

Mille fois heureux celui qui entre en ce printemps embaumé, dans cet été plein de charme, celui à qui il a été donné de jouir, ne fût-ce qu'un instant, de l'union divine. Il est en effet parvenu à cette félicité que l'intelligence et la raison ne peuvent concevoir, ni la parole exprimer. Instruit par son ignorance même, à la lumière de l'amour il voit mieux le Seigneur que les yeux de son corps ne peuvent discerner le soleil matériel. Il est à ce point fixé en Dieu, qu'il se sent plus présent à Dieu qu'à soi-même. Sa vie désormais revêt la forme de la Divinité et surpasse la nature, car il est devenu la parfaite image du Christ selon l'Esprit, selon l'âme et jusque dans sa chair. Qu'il mange ou qu'il boive, qu'il veille ou qu'il sommeille, son action est toujours de Dieu qui vit en lui au-dessus de son essence.

En cet état d'union, Dieu lui-même instruit l'âme parfaitement, et lui donne de saisir les réalités spirituelles et mysti-

ques. Il la visite fréquemment, quelquefois sans discontinuer, il l'étreint de ses divins embrassements, l'éclaire et l'embrase, la pénètre et l'emplit de sa présence. L'âme n'offrant plus que la surface limpide d'un miroir sans tache, exposée comme il convient à l'astre divin qui la domine, comment ne recevrait-elle pas à tout moment de ce Soleil de justice la rosée de la grâce, les rayons de la sagesse et le feu de la charité ? Dieu aime, en effet, à se manifester à l'âme parfaite d'une manière merveilleuse qui dépasse toute imagination. Et pourtant, il ne se montre pas à elle tel qu'il est dans sa gloire ineffable, sa manifestation se limite à ce qu'en cette vie la créature peut connaître de lui.

III

Quelques avis a observer fidèlement touchant cet état d'union

L'âme ne peut aucunement parvenir à cette union intime avec Dieu si elle ne lui est devenue semblable par une entière pureté et simplicité. Pour en mériter la grâce, qu'elle s'affranchisse donc, autant que faire se peut, de tout péché et de toute délectation ; qu'elle bannisse également tout le créé de son intelligence et de sa volonté. Dans la prière, elle demandera à Dieu de la rendre aussi pure et aussi blanche qu'au sortir de la fontaine baptismale où elle a été régénérée ; c'est par ce dépouillement complet qu'elle pourra sans difficulté refluer en lui. Elle a aussi besoin d'une profonde humilité qui à tout moment lui rappelle l'excès de sa misère et de son indignité, la soumette sans réserve à la volonté divine et la tienne sans cesse élevée en Dieu.

Il est sans doute un obstacle qui provient des fautes graves et d'une grande immortification de la volonté propre : celles-ci nous enlèvent en effet toute ressemblance avec le Seigneur, et forment entre lui et nous comme une cloison épaisse. Mais allons plus loin : toute inclination légère et affection même modérée qui nous attache tant soit peu à une créature périssable, la moindre parole superflue ou une bouchée prise autrement qu'il ne faudrait, et tous autres menus délits et manquements de ce genre empêchent, si on ne les expie, l'intime union de l'âme avec Dieu pureté souveraine. Toute image enfin et

toute idée des choses passagères, toute pensée donnée aux anges ou même toute représentation de la Passion du Sauveur et tout acte de l'intelligence retardent l'homme, encore retenu dans cette vie mortelle, lorsqu'il veut s'élever à l'union mystique avec Dieu au-delà de toute substance et de toute intelligence. Il lui faut donc en ce moment abandonner ces pensées et images saintes qu'en d'autres temps il est très utile de saisir et d'entretenir ; elles ne feraient à cet instant que créer un obstacle entre l'âme et Dieu.

Ainsi l'ascète, désireux de parvenir à l'union, doit, dès qu'il se sent enflammé d'un ardent amour et attiré en haut, renoncer à toute image, et se hâter vers le Saint des saints où règne un silence profond : il n'y a plus là d'opération humaine, c'est Dieu seul qui agit, l'homme n'est que patient. Les facultés de l'âme éprise de son Dieu ont fait le silence, ils ont abdiqué leur activité propre, et se sont débarrassées des images. Dieu alors parle à l'âme, fait agir comme il l'entend ses facultés et accomplit en elle son œuvre merveilleuse. Mais aussitôt que l'ascète a cessé d'éprouver en lui la sublime opération de Dieu, il doit se remettre à l'œuvre et reprendre ses exercices.

Il faut, quand on rentre en soi-même pour y rencontrer Dieu, éviter une tension intellectuelle exagérée. En voulant s'élever trop haut et en sortant de la voie de l'humilité, on courrait risque de se voir enveloppé de ténèbres intérieures, source habituelle de misères et d'anxiétés bien pénibles. L'ascète s'exercera donc à rentrer en son centre avec grande simplicité en ayant soin d'abaisser et de voiler doucement le regard de l'intelligence. Les efforts démesurés et les secousses violentes sont à éviter prudemment, s'il ne veut pas énerver la nature et se ruiner la santé. Il peut se faire cependant qu'il n'échappe pas toujours à l'épuisement : qu'il ne s'en trouble pas et ne perde pas courage, mais qu'il supporte cette souffrance avec douceur et humilité, l'acceptant de la main de Dieu et la lui offrant pour sa gloire éternelle.

A condition d'agir ainsi et de revenir constamment au saint exercice du retour en soi-même, on méritera d'être enfin réconforté par l'abondance de la manne céleste et parfois d'en être comblé au-delà de ses désirs. Il y a des âmes qui ne peuvent renouveler fréquemment leurs ferventes aspirations vers Dieu sans éprouver de grandes souffrances ; mais vient un moment où, par la grâce de Dieu et en récompense de leur

persévérance, elles apprennent à vaquer à cet exercice simplement et sans difficulté. Il est rare également que la conponction sensible, si modérée qu'en soit la mesure, agisse sur l'âme, sans la faire souffrir. En toute occurrence, l'ascète doit s'étudier soigneusement à éviter tout ce qui peut lui faire perdre la sérénité et la tranquillité intérieures ; pour les difficultés auxquelles il ne peut se soustraire, qu'il les offre, comme nous l'avons dit, à la gloire éternelle de Dieu.

S'il lui arrive de recevoir de Dieu quelque consolation, si Dieu le vient visiter comme un ami particulier et si, l'illuminant de sa grâce, il le ravit au-dessus de sa lumière naturelle, l'ascète ne doit pas s'émerveiller à l'excès de ce qu'il éprouve ni s'abandonner à des gestes insolites ni scruter curieusement l'essence divine et sa nature intime. Point d'analyse indiscrète de cette lumière qui brille et rayonne en lui, ou de la saveur qu'il lui est donné de goûter : peu lui importe ce qu'elles sont ; pour lui, qu'il renonce à toute recherche vaine et se repose en cet Inconnu et cet Innomable qu'est Dieu. Qu'il se rassure d'ailleurs : lorsqu'il se sent jubiler sous l'abondance de lumière et de consolation intérieures, cette splendeur qui luit au centre de l'âme et la fait progresser dans l'humilité en lui manifestant la bonté divine et sa propre bassesse ne peut, qu'il le sache bien, provenir que de Dieu, et non de l'esprit malin. Sans doute l'ange des ténèbres peut tromper les hommes vains et superbes en les éclairant d'une lumière feinte et en leur faisant éprouver dans le cœur et le sang de fausses douceurs ; mais dans l'esprit et dans l'essence intime de l'âme Dieu seul peut pénétrer.

Dans les dons mêmes de Dieu l'ascète évitera de rechercher ses propres avantages ; il ne désirera en tout que la gloire de Dieu. Il se gardera d'en user pour son plaisir, car ce serait le comble de l'indignité que de mêler l'ordure de l'amour-propre au baume précieux de la grâce divine. Qu'il soit plutôt mort à toutes les faveurs et désire uniquement que Dieu puisse trouver en lui joie, délectation et repos, et y recueillir les effets de sa toute gracieuse volonté.

Que l'ascète soit donc toujours prêt à se voir privé des consolations divines ; mais qu'il n'aille pas pour cela les repousser ni les entraver ; qu'il les reçoive au contraire avec une humble gratitude, admirant la bonté divine qui fait de tels présents à une si indigne créature.

Rien de meilleur, à coup sûr, ni de plus agréable que de se reposer intérieurement avec Dieu dans l'unité d'esprit; il ne faut point cependant laisser pour autant les autres bonnes œuvres.

Tant que l'abeille butine sur les fleurs, elle ne fait ni miel ni cire. A quoi serviraient les belles conceptions nées dans la consolation de la visite divine, si on ne parvient à enfanter? Oui, la résignation persévérante dans les langueurs et la stérilité, dans l'obscurité et la pauvreté d'esprit, est bien plus agréable à Dieu et utile à l'homme. J'ajoute que certains vaquent à Dieu plus commodément et s'appliquent mieux à la contemplation assis que debout ou à genoux. Si l'ascète est appelé pendant son exercice intérieur, ou si l'obéissance le force à le laisser, qu'il ne s'impatiente pas; mais qu'avec une prompte et joyeuse soumission, il accomplisse les choses extérieures sans abandonner l'œuvre intérieure. Car il doit toujours se renoncer, toujours être résigné et prêt, par égard pour la volonté divine, à céder aux justes demandes des hommes et à la nécessité, et à quitter ses exercices habituels. Qu'il prenne garde aussi d'entraver en soi l'opération de la grâce en s'adonnant par entêtement à des macérations et à des mortifications corporelles excessives.

IV

DE LA CONSOMMATION DE L'UNION DIVINE AU SOMMET DE LA VOLONTÉ, A LA POINTE DE L'ESPRIT ET AU CENTRE DE L'AME. — COMBIEN PEU CONNAISSENT CE DERNIER DEGRÉ.

Certains auteurs spirituels expliquent ainsi qu'il suit l'union qui s'achève au point suprême de l'entendement. Lorsque la partie supérieure de la volonté, c'est-à-dire la faculté affective dans ce qu'elle a de plus élevé, se voit embrasée de l'amour divin, la cime de l'entendement ou l'intelligence pure est aussi éclairée d'en haut; c'est alors que la Sainte Trinité se manifeste : le Père dans la mémoire par un rayonnement très simple de la pensée; le Fils, dans l'intellect par une connaissance parfaitement claire; l'Esprit-Saint, dans la volonté par un amour consumant. A la vue de cette obscurité pleine de lumière et de cette clarté ténébreuse, l'âme meurt à elle-même,

et se fondant en Dieu, elle ne fait plus, dans l'intimité de son être, qu'un seul esprit avec lui. Dans cette union, le Père céleste dit son Verbe éternel, et le même acte qui engendre ce Verbe engendre aussi l'âme unie, la rétablissant dans sa noblesse première et la rendant apte à produire les actes les plus parfaits. Dès lors, le Père éternel peut dire en toute vérité : Voici ma fille bien-aimée en qui je me complais.

« Ame bien-née, s'écrie un pieux auteur, conserve-toi pure et libre ; car ta liberté est un précieux trésor. Garde-toi de te répandre au dehors par les cent portes de tes sens ; mortifie ces sens et recueille-toi dans le silence intérieur. Sache trouver un refuge en ton centre, et là, tournant vers Dieu seul l'ardeur de ton amour, plonge-toi mille fois le jour dans l'océan de la Divinité. C'est là que tu prendras une notion anticipée de la béatitude incréée ; là tu goûteras une joie ineffable. Pourtant quelque chose manquera encore à la perfection de ces délices, car la joie complète et inaltérable ne pourra t'être accordée que dans la céleste patrie où tu contempleras sans fin Dieu tel qu'il est. »

Il est bien vrai, en effet, que l'âme perdue et absorbée en Dieu est comme plongée dans la Divinité, et elle en conçoit une indicible jubilation qui rejaillit abondamment jusque sur le corps, en sorte que, dès cette vie d'exil, l'âme commence sa vie bienheureuse. Ses pensées désormais fixées en Dieu, elle ne cesse plus de se rapprocher de son principe. Elle sait se maintenir constamment devant la face de Dieu, ferme en cette unité merveilleuse qu'elle impose à son esprit et dont elle fait sa demeure ; de là même elle peut atteindre à cette unité sublime de l'essence divine en laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont ineffablement unis. Son siège est dans les cieux en chacune des trois personnes divines ; et dans cette admirable union avec son Dieu elle ne connaît plus ni passé ni futur : elle voit l'éternel présent, et dans cette immuable éternité, qui est Dieu, elle possède tout et perçoit l'ordre universel et la distinction des êtres sans le secours des formes ni des images.

L'âme a donc dépassé son mode intellectuel ordinaire ; elle prend sans tarder son essor vers Dieu, idée première et principe de son être, et ainsi baignée dans la lumière elle devient elle-même lumière. Alors s'obscurcissent et meurent toutes les lueurs bien moins vives que la nature avait répandues dans

l'âme : ainsi l'éclat du soleil radieux fait-il pâlir les étoiles au firmament. A l'aurore de la Lumière incréée, la lumière créée n'a plus qu'à s'évanouir ; elle se fond et se change en la splendeur de l'éternité.

Quand elle en est arrivée là par la grâce de Dieu, l'âme mortifiée a remporté une éclatante victoire sur la nature et la sensualité ; elle est toute transformée, elle est maintenant toute spirituelle ; prospérité ou adversité, rien ne la trouble plus, elle jouit d'une paix inaltérable qui est pour elle comme une seconde nature. Espérance ou crainte, transport de joie ou tristesse, haine ou passion sensuelle et désordonnée, tout ce qui en un mot sent la violence est mort pour elle. Baignée dans les flots de la lumière divine, elle voit désormais clairement ce qu'elle doit faire et ce qu'elle doit éviter.

Et pourtant ceux qui jouissent de cette illumination se soumettent volontiers pour Dieu à la direction des autres, ils aiment à céder en tout ce que Dieu permet, et à se placer les derniers partout. Ils ne se prévalent pas des grâces de choix qu'ils reçoivent à profusion, car ils ont conscience de leur néant. Ils ne font aucun cas d'eux-mêmes, persuadés que c'est Dieu qui opère tout le bien qu'ils accomplissent. Ils sont fixés dans la véritable humilité et la crainte filiale, et se réputent serviteurs inutiles. Leur plus grand soin est d'éviter autant que possible, non seulement les péchés graves, mais aussi les plus légers. Les fautes et les négligences qu'ils commettent par fragilité humaine, ils les lavent et les expient aussitôt dans le sang, la passion et les mérites de Jésus-Christ. Volontiers ils laissent tomber leurs pratiques privées et leurs habitudes, car, n'étant plus à eux-mêmes mais au Christ, ils ne savent retenir aucun exercice par esprit de propriété. D'ailleurs ils restent inconnus au monde ; leur vie simple vraiment chrétienne et toute dirigée vers le ciel échappe facilement aux regards ; pour la remarquer il faut recevoir la même grâce ; car ils n'ont pas l'habitude de faire paraître à l'extérieur des manières singulières et extraordinaires. Ils se montrent doux et bons dans leur commerce, accessibles à tous et affables, sans jamais cependant incliner vers le péché. Loin d'affecter le rigorisme, ils témoignent à tous clémence affectueuse, miséricorde et compassion. Aussi, selon toute vraisemblance, ils ne peuvent plus être séparés de Dieu, à moins que par un affreux malheur ils n'abandonnent l'humilité.

Comme ces fils cachés de Dieu ont un langage humble et se comportent comme des gens sans importance, ils sont en général peu estimés de ceux-là mêmes qui ont quelque apparence extérieure de sainteté. C'est souvent du mépris que leur témoignent les personnes austères pour qui leurs pénitences corporelles, librement choisies, sont à peu près tout, car elles remarquent que ces gens ont la simplicité d'accorder à leur pauvre corps le repos et autres nécessités, pour l'honneur de Dieu, c'est-à-dire pour que la chair puisse mieux servir l'esprit ! Mais Dieu en juge autrement, il trouve plus de joie en un seul de ses amis qu'en une multitude de personnes qui ne lui sont pas intimement unies.

Bien rares sont ceux qui savent s'élever ainsi au-dessus de leurs facultés naturelles ; et, à la vérité, nul ne le peut par sa propre industrie, Dieu seul le peut faire et il ne l'accorde qu'à ceux qui persévèrent humblement dans la prière et font leur possible. Oui, bien peu connaissent le degré suprême de l'amour, l'intelligence simplifiée, la pointe de l'esprit, le centre caché de l'âme. Que dis-je ? Au plus grand nombre on essaierait en vain de persuader que ce centre existe en nous. Car il est beaucoup plus intime et élevé que les trois facultés maîtresses, étant la source de ces facultés mêmes. Il est un et simple dans son essence et sa forme. Il ignore la multiplicité, car il est unité. En lui les facultés supérieures elles-mêmes sont une seule chose. Là règnent une souveraine tranquillité et un parfait silence, car jamais une image n'y peut atteindre.

C'est dans ce centre où se cache l'image divine que nous revêtons la forme divine. On lui donne, à raison de l'abîme qu'il avoisine, le nom de ciel de l'esprit, « car c'est là qu'est le royaume de Dieu, comme l'a dit le Seigneur : Le royaume de Dieu est en vous » (Luc, XVII, 21), mais le royaume de Dieu, c'est Dieu lui-même avec toute ses richesses. Ce centre un et indescriptible est donc élevé au-dessus de tout le créé, des sens et de toutes les puissances ; il dépasse le lieu et le temps, car il adhère sans cesse à Dieu son principe et demeure en lui ; il est cependant essentiellement en nous, car il est l'abîme de l'âme et son essence intime. Ce centre que la lumière incréée illumine sans cesse, offre à l'homme des charmes irrésistibles dès qu'il se révèle et commence à luire pour lui.....

Nos progrès dans l'amour seront la mesure exacte de nos accroissements dans l'union divine. Et plus intime sera notre

union à Dieu, plus absolument nous nous perdrons en lui, plus clairement aussi nous le contemplerons en lui et par lui; l'ardeur enfin de notre amour suivra la perfection de notre connaissance. Parvenues, qui plus tôt, qui plus tard, à la source d'eau vive, les âmes seront baignées dans les splendeurs de la céleste lumière. Mais il en est que Dieu attire en un instant au sommet de la perfection ; par un acte de sa grâce il les ravit si puissamment en lui qu'elles n'y pourraient résister.

Bienheureux celui qui, même au prix d'un labeur continu de plusieurs années, mérite enfin de rencontrer la fontaine jaillissante au centre de son âme ! Qui donc s'étonnerait que la créature doive longtemps veiller devant la chambre du Roi éternel ; qu'elle doive frapper avec persévérance et attendre patiemment avant d'être introduite dans la retraite cachée ? Que Dieu, l'abîme incréé, daigne lui-même appeler à lui notre esprit, et qu'il fonde en lui-même cet autre abîme qu'il a créé de ses mains ! Que, plongé dans l'océan sans fond de la Divinité, notre esprit ait la joie de se perdre dans l'esprit de Dieu ! C'est le but de tous les exercices, c'est la fin des Écritures et de tous les préceptes.

Louis de Blois.

(*Traduction des RR. Pères Bénédictins de Saint-Paul de Wisques.*)

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).